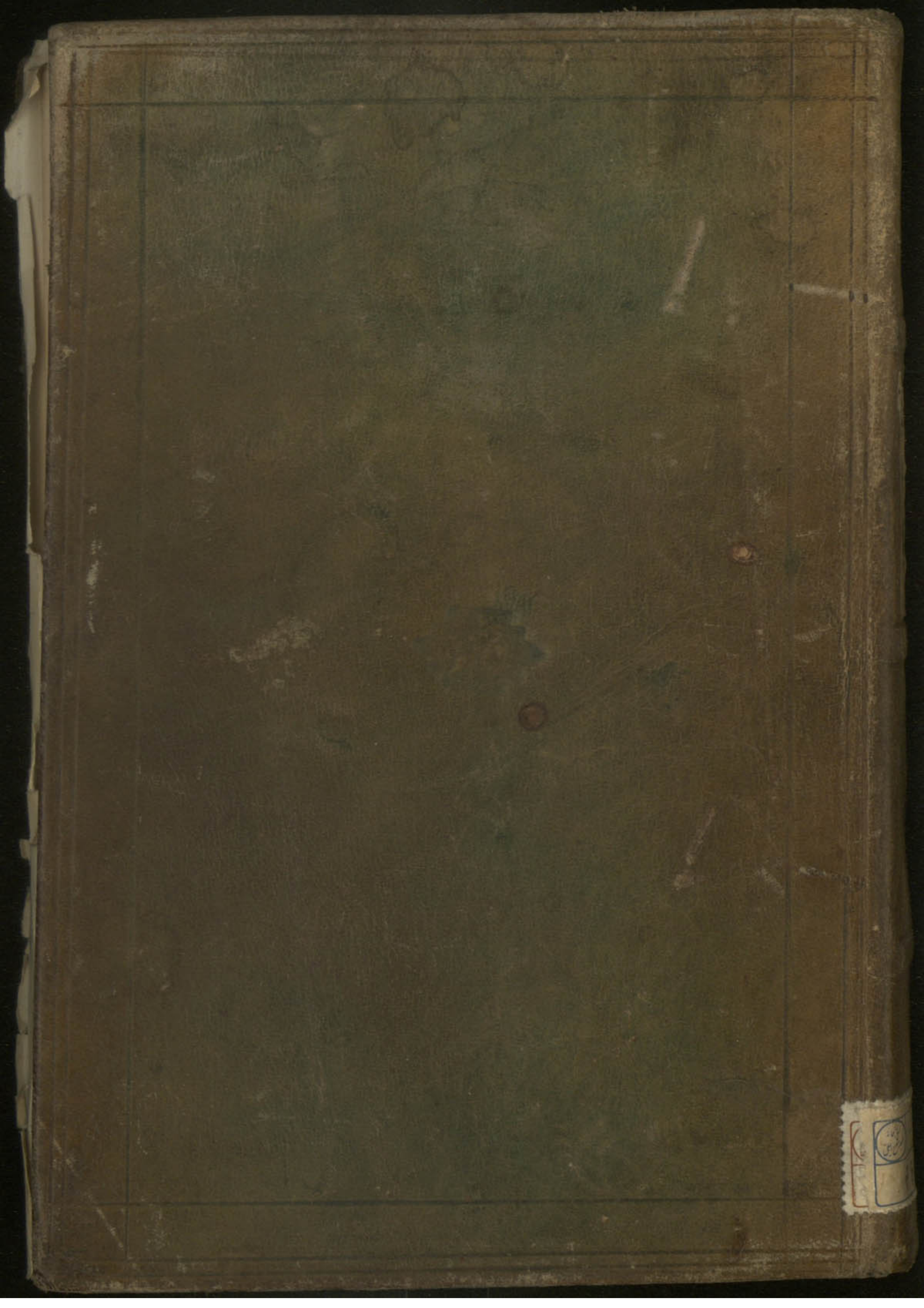
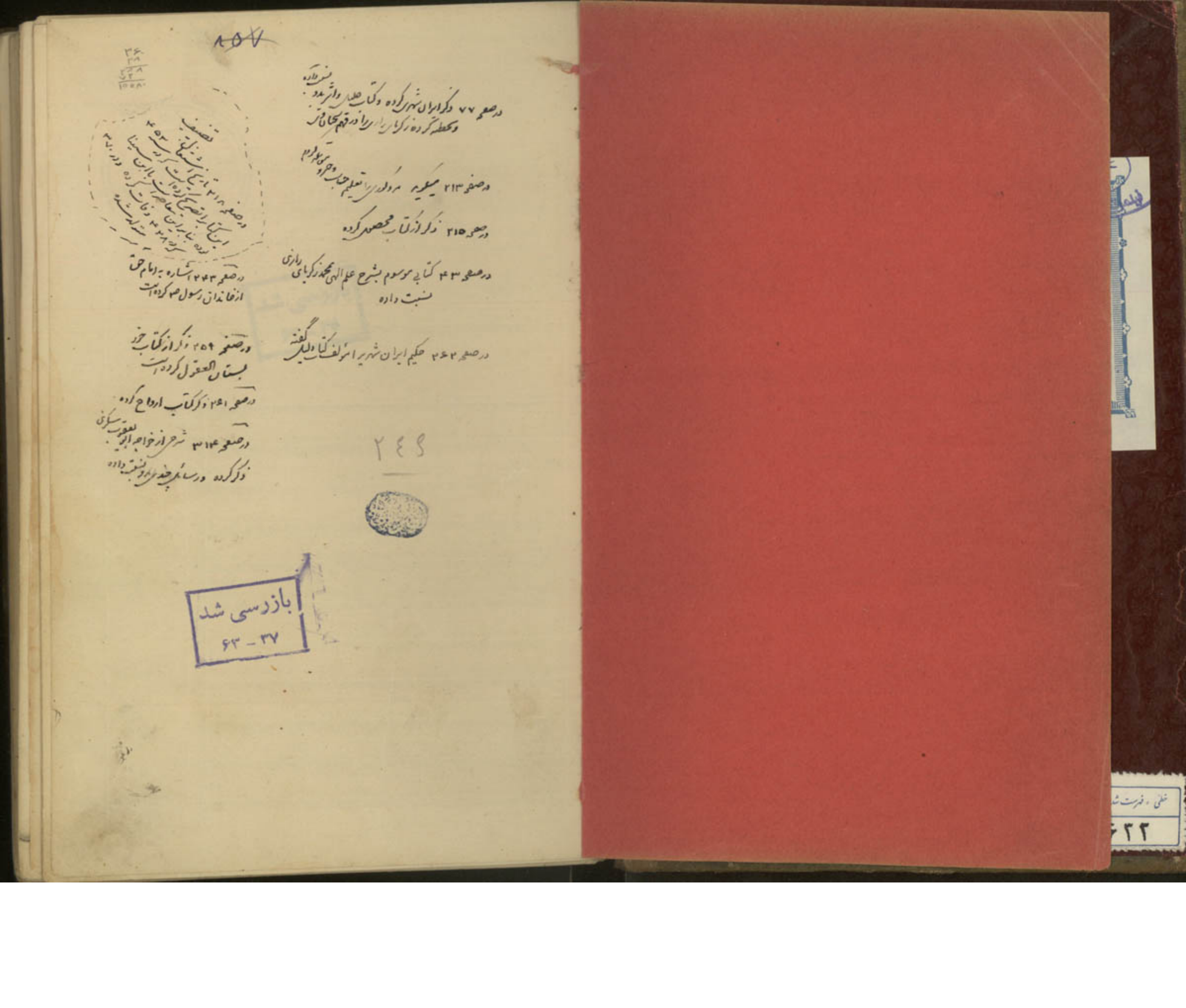



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب زاد المسافرین
مؤلف ناصرخسرو
موضوع
شماره ثبت کتاب
بازدید شد
۱۳۸۲


کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب زاد المسافرین
مؤلف ناصرخسرو
موضوع
شمارهٔ ثبت کتاب
بازدید شد
۱۳۸۲
۴۶۳۲



در صفحه ۷۷ ذکر ایران شهری کرده و کتاب جلیل و اثر بدو نسبت داده و تخطئه کرده زکریای رازی را در فهم کلمات او

در صفحه ۲۱۳ میگوید مرد رازی تعلیم حساب و جبر و مقابله کردم

در صفحه ۲۱۵ ذکر از کتاب محصل کرده

در صفحه ۲۴۳ کتابی موسوم بشرح علم الهی محمد زکریای رازی نسبت داده

در صفحه ۲۶۲ حکیم ایران شهری را مؤلف کتاب جلیل گفته

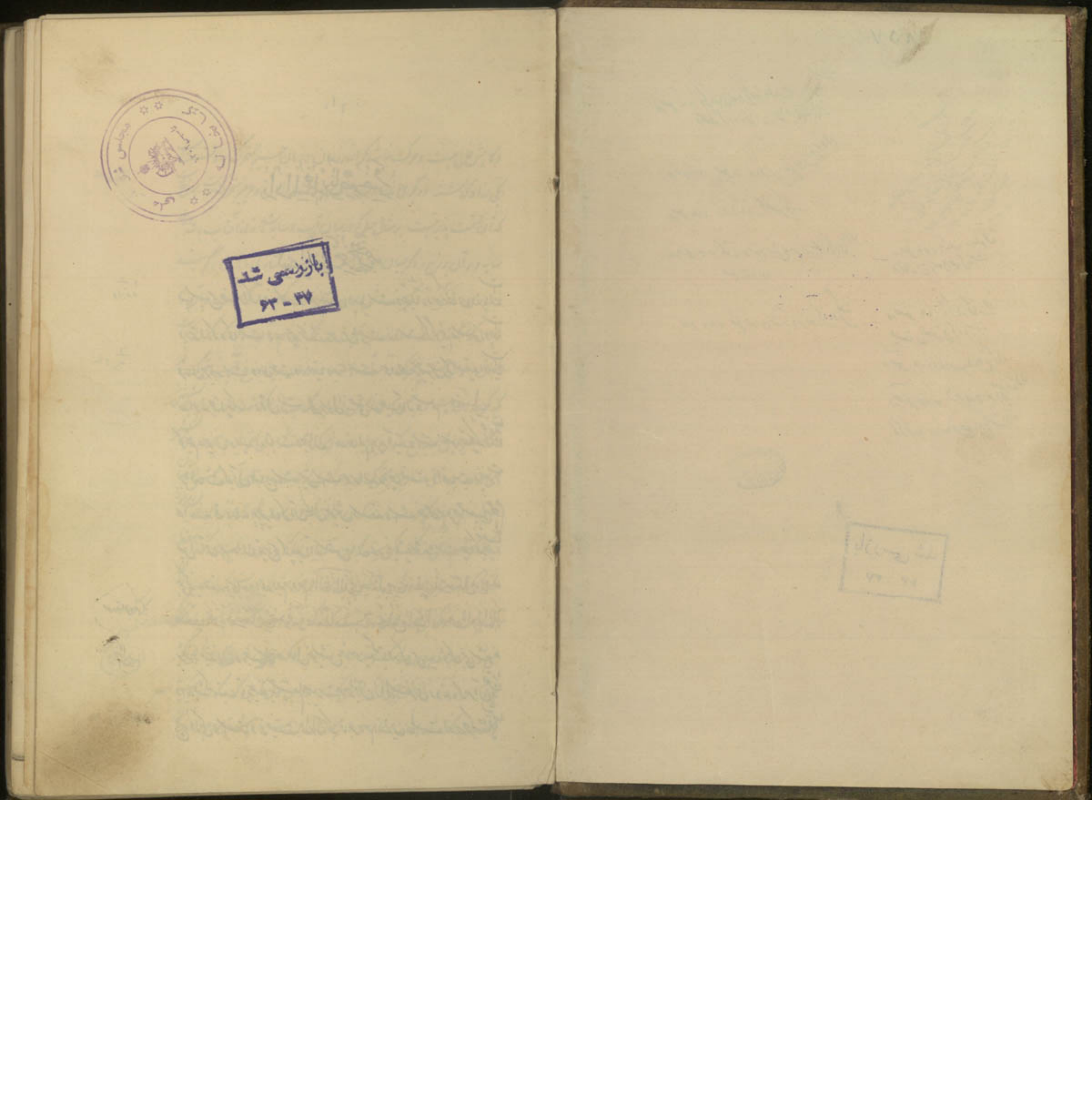
در صفحه ۲۴۳ اشاره به امام حق از خاندان رسول صلعم کرده است

در صفحه ۲۵۹ ذکر از کتاب جزء بستان العقول کرده است

در صفحه ۲۶۱ ذکر کتاب ارواح کرده

در صفحه ۳۱۴ شرحی از خواجه ابو یعقوب سگزی ذکر کرده و رسائل چندی را بدو نسبت داده

۲۴۹


بازنویسی شد
۳۷ - ۶۳

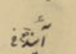
زاد المسافرین ناصر خسرو

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس مر خدای را که آفریدگار گوهر نهان و پیدا است و پدید آرنده مکان و زمان است و برتر از که و کجا است و بدانچه بخشنده حواس ما است رواست اگر گوییم مر شنوا و بینا است و فرمان بردار است و اطاعت و انقیاد مر ما راست و درود بر پیغمبر حق که سید الانبیا است خداوند خرد نیک و قول راست محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم (فصل)

گوییم هر چون موالید از نبات و حیوان اندر عالم پدید آینده است بصورتها که آن صورتها مر امهات را که آن طبایع است بیش است و موالید را حیاتست و امهات را موات است و اندر مدتی و زمانی هر چیزی که آن بکمال خویش رسنده است چه مردم و چه جز از مردم پس از آن هم بدان تدریج که پیدا آمدش بدان بود ناپدید شونده است چنانکه خدای تعالی همی گوید اندر این یاد داد اندام مردم (اللّه الذی خلقکم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا و شیبة یخلق ما یشاء و هو العلیم القدیر)





بر خردمندان واجب است مر حال خویش باز جویند تا از کجا همی پیدا آیند و کجا همی شوند و اندیشه کنند تا ببینند بچشم بصیرت مر خویشتن را در سفری رونده که مر آن رفتن را هیچ درنگی و ایستادنی نیست از بهر آنکه تا مردم اندرین عالمست از حرکت آرایش

و کاهش خالی نیست و حرکت نباشد مگر اندر زمان و زمان چیز متحرک بدو قسمت است یکی از او گذشته و دیگری مانده و میان این هر دو قسمت زمان مر چیز متحرک را برزخ است که آن قسمت پذیر نیست بر مثال خطی که در میان آب و سایه باشد نه از آفتاب باشد و نه از سایه و مر آن برزخ را که میان این دو قسمت زمانست بتازی (آن) گویند و بپارسی (اکنون) گویند دانش مر او را هیچ بعدی و کشیدگی نیست و آن نه از زمان گذشته است و نه از زمان آینده بلکه این نام مر آن برزخ را که اکنون نام است گشتن احوال جسم متحرک واجب آمده است و دو زمان بدین برزخ مر چیز متحرک را از یکدیگر جدا شده است و بر این معنی بجای خویش اندرین کتاب سخن گفته شود و چون مردم مر خویشتن را همه عمر خویش بر برزخ اکنون همی یابد و زمان گذشته را او همی افزاید بدانچه عدد حرکات او همی بفزاید هر ساعتی و زمان چیز متحرک عدد حرکات او است و زمان آینده اش نقصان همی پذیرد همی داند اگر خردمند است که او بر مثال مسافری است کاندر همه زمان خویش مر او را بر یک چشم زخمی درنگ ممکن نیست کردن تا از این خط که زمان او است در گذرد و بنقطه اکنون نه مر این خط را نه همی باید پس بر این مسافر خردمند واجب است که باز جوید تا از کجا آمده است و کجا همی شود و چون دانست که از کجا آمده است معلوم او شود که آنجا که همی شود زاد مسافران از بهر آنکه مسافر بی زاد از هلاک بر خطر باشد و خدای تعالی همی گوید قوله (و تزودوا فان خیر الزاد التقوی) و اندرین قول که همی گوید که زاد بر پرهیزید پوشیده گفته شده است از شما بر سفرید و چون حال این است و بیشتر مردم را اندرین

باب عاقل یافتیم و نادانان امّت مر حق را خوار گرفته بودند و بر امثال و ظواهر کتاب خدای
ایستاده و ممثّلات و بواطن و معانی آن از دست باز داشته و بر محسوسات
و کثایف فتنه گشته و از معقولات و لطایف دور مانده و مر هوسها را بهوای مختلف
خویش ریاست جویان اندرین استخراج کرده و فقه نام نهاده و مر دانایان علم حقایق
و مر بینندگان را ز اهل بصائر و مر جویندگان حق را و جدا کنندگان جوهر باقی ثابت را
از جوهر فانی مستحیل ملحد و بددین و قرمطی نام نهاده اند واجب دیدیم مر این کتاب
اندر این معنی تألیف کردن و نام نهادیم مر این کتاب را (زاد المسافرین) و یاری
بر تمام کردن این کتاب از خدای خواهیم و خردمندان را بنمائیم برهانهای عقلی و حجتهای حقّی
که آمدن مردم از کجاست و بازگشتن به چیست و ظاهر کنیم به آیتها از کتاب خدای تعالی
که قرآن است و رسول مصطفی صلّی الله علیه و آله بدان فرستاده شد سوی خلق تا مر این خواب
کنندگان را ازین خواب که بیشتر مردمان اندران غرقه خفته اند بیدار کند و نادانان امّت
که بر هوای خویش متابع رای و قیاس شدند از رسیدن بعلم الهی بدان باز ماندند [illegible]
و بدعیان اندر امامت که آن نتیجهٔ نبوت بود متابعت کردند و بدان از معانی رمزهای
کتاب خدای دور ماندند چنانکه خدای تعالی حکایت کند از رسول خویش که بدو سبحانه بنالید
از قومی که معانی قرآن از دست باز داشتند و بر امثال بایستادند بدین آیت که همی گوید
(وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا) و چون مر
خردمندان را آن است مر این کتاب را بآهستگی تأمل کنند تا زاد خویش اندرین

نهادن ٤،

منطق ٤،

تا مر این خواب کنندگان را ۳ ازان خواب بیشتر مردم در آن غرقه اند بیدار کند ٤،

سورة الفرقان

سفر از او بیابند و برگیرند و چون بیابند بدانند که شغل ما اندر بردن آوردن این علم
لطیف و دشوار و بایسته شغل کسی است که چاهای ژرف بکند و کاریزهای عظیم براند
تا مر آب خوش را از قعر خاک بر هامون براند تا تشنگان و مسافران بدان برسند و
هلاک نشوند و مر این چشمهٔ آب خوش را از دیوانگان است صیانت کنند تا مر این را اهل جهل
و سفه پلید و تیره نکنند بلکه بخاک و گل نینبارند و توفیق از خدایست بر گفتار صواب
اندر ارشاد خلق (وَاللهُ الموفّقُ والمعینُ) فهرست قولهای کتاب بیست و هفت

چاه ١ ٤

برآورد ٢ ٤،

خویش ۳ ٤

پیوستن نفس بجسم (قول بیست و سوم) [۲۶۳] اندر اثبات مخصّص بدلالات مخصّص
(قول بیست و چهارم) [۲۶۸] اندر بود و هست و باشد (قول بیست و پنجم) [۲۷۹] اندر آنکه
مردم از کجا آمد و کجا همی شود (قول بیست و ششم) [۳۰۸] اندر رد مذهب تناسخ.
(قول بیست و هفتم) [۳۲۰] اندر اثبات ثواب و عقاب (قول اول) اندر
قول که آن اندر علم حاضر است از بهر آن نخستین قول از این کتاب اندر شرح قول
گفتیم که مقصود ما از تألیف این کتاب آن است که مر خردمندان را معلوم کنیم که آمدن
مردم اندر این عالم از کجا است و کجا همی شود و این علمی است دشوار هم بگذاردن و هم
باندر یافتن و نفس دانا مر علم را بدیگر نفوس یا بقول تواند رسانیدن یا بکتابت
و نفس آموزنده مر علم را از دیگر یا بحاسّت شنوائی تواند یافتن چون بگوید یا بحاسّت
بینائی چون بنویسد و گفتار شریفتر و لطیفتر است از نوشته از بهر آنکه گفتار از دانا
مر حاضران را باشد و نوشتن مر غایبان را و حاضران از غایبان اولیتر باشند بیافتن
علم و میانجی میان خداوند علم و میان حاضران قول است و میانجی میان او و میان
غایبان نوشته است پس آن میانجی که میان دانا و میان سزاوارتر آن
بعلم است شریفتر و لطیفتر از آن آمد که میان او و میان کم سزایان آمد پس پیدا
آمد که قول شریفتر از کتابت است و نیز هر آن اندر آنچه از قول بر ایشان پوشیده شود
بگوینده باز توانند گشتن و گوینده بعبارتی دیگر آن معنی را که قول را از آن است
بشنونده تواند رسانیدن و مر خوانندگان نوشته را چون چیزی از آن بدیشان

پوشیده و [2]
دانایان

مشکل شود بنویسنده باز گشتن نباشد از بهر آنکه نویسنده را نیابند و اگر بیابند ممکن باشد
که او خداوند آن علم نباشد بلکه نسخت کننده آن باشد و نیز قول حکایتست از آنچه اندر
نفس داننده است و کتابت حکایتست از قول و پس نوشته حکایت حکایت باشد
از آنچه در نفس خداوند علم است و قول حکایت است از آنچه اندر نفس او است پس پیدا شد
که قول شریفتر و لطیفتر است از کتابت و نفس دانا بذات خویش هم از قول بی نیاز است و هم
از کتابت و نیازمندی او بهر دو از بهر آن است تا مر آن علم را بدیگری برساند یا بزبان بگوید
یا بدست که بنویسد و نیز اندر قول اشتباه کمتر از آن افتد مر شنونده را که اندر کتابت
از بهر آنکه اندر نوشتن حرفها است بسیار که بدیدار اندر کتابت مانند یکدیگر است و آن
حرفها اندر شنودن مانند یکدیگر نیستند چنانکه چون کسی چیز نوشته باشد و آن مانند باشد
به جبر و خبر و حبر و جز آن مر خواننده کتابت مشتبه شود که مقصود نویسنده از این کلمات کدام است
و مر شنونده چون یکی از این نامها شنود مشتبه نشود و گمان نیفتدش که بدان نام نامی دیگر را
همی خواهد مر چون مر هر دو را بنویسند مانند یکدیگر باشند چنانکه گفتیم و نمودیم پس پیدا شد
که قول بر کتابت مقدم است و بمثل قول روحانیست و کتابت جسمانی و نیز گوئیم که قول
مر کتابت را بمثل روح است مر جسد را بینی که چون از نوشته کسی که بقول مر جوینده آن
معنی را که نوشته از بهر او است خبر دهد همی آن کس از نگرستن اندر آن نوشته بی نیاز شود پس گوئیم
که همچنانکه قول روح کتابت است معنی قول را روح است یعنی که چون شنونده مر آن معنی را
که قول بر او ساخته شده است اندر یابد از حروف و کلمات آن قول بی نیاز شود

نبشته ها

ومر آنهمه را بیفکند و معنی را مجرد بگیرد پس بدین شرح پیدا شد که معنی روح است مر روح
کتابت را و قول مر معنی را جسم است و کتابت مر قول را جسم است و بدین شرح که کردیم
پیدا آمد که معنی بقول نزدیکتر است از او بکتابت و مقصود هم از قول و هم از کتابت معنی است
و آنچه او بمقصود دانا نزدیکتر باشد شریفتر از آن باشد که بمقصود او دورتر باشد و مقصود
دانا معنی است و قول بدو نزدیکتر از کتابت است اگر کسی پرسد که قول چیست جواب این است
که قول نامها است ترتیب کرده که اندر زیر او معنی است و اگر گوید نام چیست گوییم حرفها است
ترتیب کرده باتفاق گروهی که دلیل کنند بر عینی از اعیان و اگر گوید حرف چیست گوییم که
حرف از نام بمنزلت نقطه است از خط و مر حرف را معنی نیست بلکه معنی اندر زیر حرف آید چون
دانا مر آن را بهم فراز آرد و نامها کان بنزدیک گروهی از مردمان معروف باشد چنانکه مر نقطه را
بعدی نیست بل درازا که او خط است از فراز آمدن نقطها پدید آید و مر درازا را بعد نخستین
گویند و گوییم مر صورت قول را نامهای معروف هیولیست و مر صورت نامها را حرفهای معلوم
هیولیست و مر صورت حرف را آواز هیولیست و مر صورت آواز را هوا هیولیست چنانکه
مر صورت پیراهن را کرباس هیولیست و صورت کرباس را ریسمان هیولیست و مر صورت
ریسمان را پنبه هیولیست و مر صورت پنبه را طبایع هیولیست پس گوییم که قول انسانی
از مردم بآواز و آواز نباشد مگر از بیرون جستن هوا از میان دو جسم و تا آوازی گشاده
اعنی دراز نباشد صورت قول بر او ننشیند و تا هوا اندر چیزی که مر او را بگیرد و بازداشته
نشود و از آن چیز مر او را بفشردن بر رهگذری تنگ بیرون گذاشته نشود آواز دراز

حروف

که مر هیولای قول است پدید نیاید چنانکه نفس مردم مر هوا را به شش اندر کشد و اندر جوف
آن آلت باز دارد شش آنگاه شش مر باد را بسینه فراز افشارد و مر گذرگاه آن
باد را که حلقوم است چنانکه خواهد فراختر و تنگتر همی کند تا آوازی دراز بیرون آید
آن هوا از میان شش مر او را بر مجرای حلقوم حاصل همی شود و هرگاه که مر حلقوم را تنگتر کنند
آوازش باریکتر آید و چون فراختر کنند آوازش ستبرتر شود (ذلك تقدير العزيز العليم
آنگاه چون آواز بکام اندر افتد نفس مر او را میان کام و دندانها و لبها و زبان ببرد بحرفهای
ترتیب کرده و بعضی را از آن آواز بریده شده بینی بیرون گذارد و بعضی را به دهان تا مر حرفها را
گشاده و بی گندی و عیب پدید آورد پس گوییم آواز دراز مثل چون خطی است راست
کشیده که نفس ناطقه مر آن را از زبان و دندان و لب بشکند و بجهای گوناگون مر او را بخماند کان
جهها شکلهای حروف است از راه شنودن نه از راه دیدن و مر بیست و چهار حرف را از آن بیشتر
و کمتر نامی کرده اند کان نام مر عینی را از اعیان مر شناسندگان آن لغت را دلیل کند چون
مر آن را بشنوند و دست افزار نفس ناطقه بر این صورتگری که بر هیولای آواز همی کند اینجا یاد کرد است
که گفتیم از شش و هوا و حلقوم و سینه و کام و دندان و زبان و کتابت نیز موزونها است
و قوتها است که نفس ناطقه مر آن را از خط راست ساخته است که آن را بشکلها و جهتهای معلوم
بخمانیده است همچنانکه مر آواز را بر راست بخمانیده است و لیکن دست افزار نفس ناطقه اندر این
صورت که بر خط راست همی کند که مانند آواز دراز است دست و قلم و سیاهی و جز
آن است و اندر این فصل مر نفس را سیاخیان بیچانند چون قلم و کاغذ و سیاهی و همگان

سوره یس

اندر کام هم

و کتابت را نیز موزونها است

نازنده کاسته جز دست و آن نیز از محل و مرکز نفس که آن دماغ است دور است و اندر فعل قول
مر نفس را دست افزار شش و سینه و کام و حلقوم و زبان است و جز آن است که همگان زنده‌اند
و به دماغ که محل و مرکز نفس او است نزدیکند بدین سبب است که مقصود نفس ناطقه از
قول مر شنونده را معلوم‌تر از آن شود که مر خواننده را از نوشته چون قول نفس مخصوص‌تر است
از کتابت و بدو نزدیکتر است از کتابت و مر نفس را حاصل کردن این مصنوع که قول است
میانجیان و دست افزارهایش نزدیک و زنده هستند و کتابت را میانجیان و دست
افزارهایش دور و نه زنده هستند قول چون زنده روحانیست و کتابت چون مرده
جسمانی و جویندگان علم بتعلیم از راه این میانجی روحانی زنده زودتر از آن رسند
که از راه آن میانجیان جسمانی نازنده رسند اینست قول ما اندر قول و اکنون اندر کتابت
سخن گوییم بعون الله تعالی و توفیقه (قول دوم اندر کتابت که آن علم غایبان است)
کتابت از جملگی حیوان بمردم مخصوص است و مر حیوان بی نطق را با مردم هم اندر گفتار و هم اندر
صنعتها شرکت است و اندر کتابت نیست اما شرکت حیوان دیگر با مردم اندر گفتار چنان است
که مر بیشتر حیوان از هر یکی را بانگی هست کان خاصه مر او راست و آن بانگ از او بمنزلت نطق است
از مردم و نیز بیشتر از حیوان چنین آن است که بوقت شادی و ایمنی جز چنان آواز دهند
که بوقت ترس و درماندگی دهند چنانکه مرغ خانگی بخاصه آوازها دارد و مر نر او را خروس
گویند و ماده‌اش را ماکیان گویند و مر خروس را بوقت ایمنی و شادی آواز معلوم است چنانکه
و بدان وقت که پرنده بر سر او بگذرد و از آن بترسد و مر یاران خویش را از آن حذر

بانگی ؟ [3]

فرماید پیدا است که چگونه آواز دهد و بوقتی که مر ماکیان را سوی دانه خواند که بیاید بخورد
که چگونه خواندش و بوقتی که ماکیان را جای خایه نهادن نماید و بفرمایدشان که اینجا بنشین
و بار خویش بنه آوازش معلوم است پس این آوازهای مختلف مر نوع خویش را بجایهای
مختلف بمنزلت نطق است و نیز اندر صنعتها مر حیوانات را با مردم شرکت است چنانکه مر عنکبوت
خویشتن را همی خانه بافد و زنبور بدان نظم و ترتیب بی هیچ خلل خانه همی سازد و مرغانی هستند که
مر چوب را سوراخ کنند و اندر او جای گیرند و مرغانند که از گل خانه‌ها برآرند و مر آن را دهلیز
سازند و اندر او بخشها کنند با آنکه حیوانات هستند که مردم از صنعتهای ایشان عاجز است
چون کرم قز که از برگ توت ابریشم سازد و چون زنبور که از شکوفه انگبین کند و چون صدف
که از آب باران مروارید کند پس این همه صنعتها است مر حیوانات را چنانکه مردم را صنعتها است
ولیکن مر هیچ حیوان را اندر کتابت با مردم شرکت نیست و کتابت پس از قول خاصه
مردم است و قول مردم را عام است از آن است که هر نویسنده مردم است و هر مردمی
نویسنده نیست و هر نوشته قول است و هر قولی نوشته نیست و هر مردمی که مر
او را این دو فضیلت که خاصگان مردم‌اند هست او بکمال نزدیکتر است بل قول نوشته است
که زبان مر او را بجای قلم است و آواز دراز او را بمنزلت خطی راست است و شکلهای
حروف او را هوای بسیط لوح است و هوا نگارنمای است و نگارپذیر است از آن
که قول زود همی ناپدید شود اندر هوا و نوشته قولیست که قلم مر او را بمنزلت زبان است
و خط راست مر او را بمنزلت آواز کشیده است و شکلهای حروف او را لوح و سطح

[2] وجز آن
[7] مردم
[3] بجای

خاک و چیزهای خاک پذیر و خاک صورت پذیر است از آن است که نوشته بر او دیر
بماند و شرف نوشته بدان است که علم بمیانجی آواز دانا بغایبان رسد از پیشینیان
بباز پسینیان آید و از قول جز حاضران مجلس او کسی بهره نیابد مگر بحکایات از زبانها
و نیز شرف نوشته بدان است که او قولی است که خط اندر او باشکال خویش برابر
آواز است بحروف خویش پس تا خط بر جایست آن قول از نویسنده با آواز بر جای باشد
و کسی که آواز او را شنوندگان همی شنوند مگر نتوانند شدن که بس این همی گویم پس
نوشته قولی باشد قائم بذات خویش پس از آنکه گوینده او خاموش گشته باشد و چشم
مر اشکال حروف نوشته را بجای گوش است مر اشکال حروف گفته را ولیکن بر چشم
نانویسندگان پرده ایست کان پرده بر چشم نویسندگان نیست هر چند که این
هر دو تن اندر دیدار اشکال حروف همچو اندر دیدار دیگر مبصرات برابرند و هم این است
حال کسانی که سخنی بشنوند و از آن جز بآوازی واقف نشوند و معنی از آن اندر نیابند
و دیگر گروه مر همان سخن را بشنوند و بر معنی آن احاطت یابند و این هر دو گروه شنوندگان
باشند ولیکن هر که از قول بر معنی محیط نشود مر آن قول را شنوده باشد همچنانکه آنکس کز نوشته
مقصود نویسنده را نداند مر نوشته را ندیده باشد و آنکس که او چیز را با دیگر از آن
بیند و اندر معنی کان دیگر بیند نه بیند او کور باشد چون اضافت بدان دیگر که همی بود از همچنان
که کسی مر گفته را با دیگری برابر بشنود و اندر آن گفته مر معنی را کان دیگر همی شنود نشنود
او کر باشد چون اضافت او بآن دیگر کرده شود و خدای تعالی اندر این معنی همی گوید

بظاهر هم

قوله (مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ
مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ) و بدین شرح ظاهر شد که مردمان که اندر حال با چشم بینا و گوش
شنوا اند بعضی کران و کوران اند چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله (صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ
لَا يَعْقِلُونَ) پس این قول که همی بکری و گنگی و نابینائی بر شنوندگان و گویندگان
و بینندگان بظاهر حکم کنند دلیلست بر آنکه مردمان را همی چشمی و زبانی و گوشی دیگر حاصل
باید کردن جز اینکه دارند و بجای خویش اندر این معنی سخن بگوییم اکنون گوییم که قول اثری است
از نطق و نطق مر نفس ناطقه را جوهری است و کتابت مر او را عرضی است و استخراجی و بدین
سبب است که هر دو خردمندی که قصد کنند بتوانند که نوشته سازند که جز ایشان کسی
مر آن را نتواند خواند و بتوانند که زبانی سازند که جز ایشان کسی مر آن را نداند و نیز کودک خود
که قوت ناطقه او مایه گرفتن گیرد آهنگ سخن گفتن کند و هر چیزی را که نام آن نداند نامی
بنهد و قصد نطق کند و کسی که نوشته نداند یا ندیده باشد قصد نوشتن نکند از بهر آنکه مر او را
نطق عطای الهی است جوهری و کتابت مر او را تکلفی است اکتسابی و هر که اندر علوم ریاضی تحصیل
و تدریج بر آید مر او را ظاهر شود که اندر هر علمی از آن مر او را چشمی دیگر گشاید و گوشی دیگر باز شود
و زبانی دیگر پدید آید که پیش از آن مر او را آن چشم و آن گوش و آن زبان نبود و چون مردم
مرد دانا را طاعت ندارد و به آموختن رنج نبرد آن چشم مر او را باز نشود که مر اشکال
هندسی را بدان بیند و آن گوش مر او را نگشاید که مر برهانهای عقلی را بدو بشنود و این چشم
و گوش آفرینشی که دارد مر او را اندر دیدن و شنودن اشکال و اقوال یاری ندهد

سوره هود

۲۷ از ۷

سوره البقره

مردانا را

آن

وخدای تعالی اندرین معنی همی گوید مر آنکس را که مرکداراندگان کتاب او را طاعت نداشتند
و از پس هوای خویش رفتند این آیه قوله (ولقد مکناهم فیما ان مکناکم فیه
وجعلنا لهم سمعا وابصارا وافئدة فما اغنی عنهم سمعهم وابصارهم
ولا افئدتهم من شیء اذ کانوا یجحدون بآیات الله وحاق بهم ما کانوا
به یستهزئون) اینست سخن ما اندر کتابت سپس سخن اندر قول و پس از این سخن
گوییم اندر قول و کتابت الهی بر ترتیب آفرینش و مر عقلا را حجتها و برهانهای روشن
ظاهر کنیم که قول و کتابت خدای تعالی کدامست تا بدانند که ما مر دین حق را به
بصیرت پذیرفته ایم نه بتقلید و بنیاد دین خدای بر عقل است نه بر تکلیف جاهلانه
چنانکه جهال امت پندارند (قوله تعالی اندر حواس ظاهر) نفس مردم مر قول و کتابت را
که مراد او را علم از آن حاصل شود بجاستهای سمع و بصر اندریابند بدین سبب از
سخن اندر قول و کتابت سخن اندر حواس ظاهر گفتیم پس گوییم که حواس پنجگانه اندر جسد مر نفس را
آلتهاست مر نفس را تا این چیزها را اندریابد و حواس حیوان بعضی شریفتر از بعضی است
و شرف آن بر یکدیگر بمنفعتها و مضرتهاست که حیوان بدان حواس منافع را بجوید
و از مضرتها پرهیز کند پس حاستی که اندر آن مراد را منفعت بیشتر است شریفتر است
و شرف حواس حیوان بی سخن بر یکدیگر نه چون شرف حواس مردم است بر یکدیگر بلکه
از آن بعضی هست که موافقست و بعضی هست که مخالف است و بیان این قول
آن است که گوییم اندر حاست بساونده که آن عامتر است بدانچه بسودن مر حیوان را

اندر همه

(حاشیه: سورة الاحقاف — مقنع — یابند ل — بمنفعتها د)

اندر همه جسد او است مر حیوان را منفعت آنست که اندر درد و رنج که بدان هلاک شود
بدین حاست یابد و از آن حذر کند و مر جفت خویش را بسبب لذت مجامعت بقوت
این حاست جوید تا نوع خویش را از فنا زایش نگاهدارد و اندر حاست چشنده
مر حیوان را منفعت آن است کاندر غذای خویش رغبت کنند و مر حاست بساونده را
اندر حیوان بی سخن بر حاست چشنده او فضیلت از بهر آنکه چشنده حیوانات ضعیف است
و مر لذت کمتر یابد و اندر غذا بقوت جاذبه گرسنه شوند و رغبت کنند نه بدانکه
مر چیز خوش را از ناخوش بدانند بخاصه مرغان و ماهیان دانه خوار که غذای خویش را
ناشکسته فرو خورند و از درد و رنج بقوت حاست بساونده گریزند و اندر جفت
گرفتن و نگاه داشت نوع خویش بدین قوت رغبت کنند پس درست شد که مر حاست
بساونده حیوان بی نطق را بر حاست چشنده او شرفست و اندر شنونده مر حیوان را
نفع اندکیست و دلیل بر درستی این سخن آن است که بسیار حیوان است که مر او را این
حاست نیست چون ماران و ماهیان و موران و موشان و ملخ و بعضی از مرغان
و اندر زندگی و زایش ایشان که آن کمال حیوان است بدین سبب خللی نیامده است
پس پیدا شد که مر حاست شنونده را اندر حیوان بی نطق شرفی نیست و آن کمتر حاستی است
مر ایشان را و اندر حاست بوینده مر حیوان را نفع آنست که بدو بشناسد حیوان
بی نطق مر غذاهای سودمند و زیانکار خویش را از آنچه هلاک او اندر آن است از گیاهها
که زهر است ایشان را و از آبهای شور و سوزنده پرهیز کنند و آن خورد از نبات که بوی

(حاشیه: کند سود — حاشت — چشنده ظ — چشنده ظ — وبقوت این حاست)

شناسند کان مر او را غذا است و مر این حاست را بیشتر از حواس ایشان فضل است
یعنی که سگ شکاری همی بوی مرغ زنده را اندر چشمها و کشتها بیابد و مور اندر
زیر زمین بوی دانه گندم که نزدیک خانهٔ او بر روی زمین بیفتد بیابد و از سوراخ بر آید
و آن ببرد و اندر حاست چشنده مر حیوان را منفعت بسیار است از بهر آنکه مر دشمن خویش را
از دیگر حیوانات بدین حاست بشناسند همچنانکه مر زیانکار را از نبات بحاست
بوینده بشناسند و مر خورش خویش را بدین حاست تواند طلب کردن و از جویها و آبها
و آتش کاندر آن بیم هلاک او شود بحاست بیننده پرهیز کند و فایده حیوانات بی سخن اندر کشیدن
منفعت بخویشتن و دور کردن مضرت از خویشتن بدین رویها است که یاد کردیم و شرف حواس
ایشان بر یکدیگر چنین است که گفتیم و اما مر نفس ناطقه را حاست شنونده شریفتر از همه حواس است
از بهر آنکه شرف نفس ناطقه بر دیگر نفوس مر او را ان است که علم پذیر است و نفسی که مر او را
حاست شنونده نباشد نه بنطق رسد و نه بهیچ علم از علوم ریاضی تا بعلم الهی چه رسد بلکه آن
کس که گنگ باشد که سخن نتواند گفتن او از درجهٔ مردمی ساقط باشد و نفس ناطقه را حاست بوینده
کمتر از همه حواس است از بهر آنکه بزرگتر زیانی مر آنکس را که این حاست مر او را نیست آن
باشد که مر بویهای خوش را نیابد و آن زیان مر آنکس را که این حاست نیست برابر آن
سود باشد که مر گندهای ناخوش را نیز نیابد پس برابر باشد بدین شرح که حال حاست
شنونده و بوینده اندر شرف و خساست سوی نفس ناطقه بخلاف آنست که سوی نفس حیوانات
بی نطق است از بهر آنکه شنونده (چشنده ظ) اندر حیوان خسیس‌تر حاستی است و بوینده اندر ایشان

شریفتر حاستی است چنانکه شرح آن گفتیم و حاست شنوائی اندر مردم شریفتر حاستی است
و حاست بویائی اندر او خسیس‌تر حاستی است بخلاف آنکه در حیوانات بی نطق است و حاست
چشنده مردم را لطیف و قوی نیست یعنی که بقوت این حاست مردم همی اندر چیزهائی
رغبت کنند که مردم را از آن جز لذت و رنج گرسنگی همی لذت از مزها حاصل شود
که مر حیوان بی سخن را آن نیست و اندر دو حاست بساونده و بیننده که نگاه داشت
حیوان مر خویشتن را از درد و رنج سرما و گرما و جستن مر لذت جفت گرفتن را تا
بدان نوع او بر خیزد و حذر کردن از دشمن خویش و دور بودن از جویها و گوها کاندر آن
او فتد و هلاک شود و طلب غذا بدانست حیوانات بی سخن با مردم انباز اند آنگاه آن
نفس ناطقه بدان مخصوص است از منافع که گذر آن بر حواس است و دیگر حیوانات
از آن بی نصیب اند علم است که شرف مردم بر حیوان بدان است و علم نفس مردم نادان
که او بمنزلت ستور است از دانا که او بمنزلت فرشته است از دو راه رسد چنانکه گفتیم
براه حاست شنوائی که مر قول را بدان یابد و دیگر براه حاست بینائی که مر کتابت را
بدان خواند پس از آنکه آموخته باشد تا بعلم از درجهٔ ستوری بدرجهٔ فرشتگی بر شود پس
گوئیم که این دو حاست مر نفس مردم را شریفتر از دیگر حواس است از بهر آنکه رسیدن
نفس مردم بعلم که کمال او بدان است بدین دو آلت است و از این دو آلت مر او را قوت
سامعه شریفتر است از قوت باصره از بهر آنکه اگر مردی از مادر بی حاست بیننده زاید
مر نطق را بحاست سمع بیابد و بسیار علم برسد چون حاست شنونده اش درست باشد

مگر آن باشد که مر اشکال والوان را تصور نتواند کردن واگر مردی نابیناست شنونده

زاید سخن گوی نشود و مر هیچ علم را اندر نیابد هرچند که جوینده اش درست باشد مگر پیشه تواند

آموختن که باشارت مر آن را بگیرد و از بهر آن گفتیم که اندر دانا شدن مر نفس مردم را

کمال او است که نفس مردم از آفرینش آراسته آمده است مر پذیرفتن علوم را چنانکه

نفس نامیه اعنی رونده و افزاینده آراسته آمده است مر پذیرفتن زیادت را

و کمال نفس نامیه که اندر دانهٔ خرما است بدانست که نما پذیرد و درختی از او حاصل آید

پس همچنین کمال نفس ناطقه که دانش پذیر است اندر آن باشد که مر علم را بپذیرد و از او

دانائی بحاصل آید و نفس ناطقه اندر این عالم بقوت همی دانا آید و آنچه از قوة بفعل آید

بکمال خویش رسد و چون حال این است گوئیم که آن آلت کز او خداوندش بکمال خویش رسد

شریفتر آلتی باشد مر خداوندش را پس پیدا آمد که این دو حاست کز وی سامعه است و دیگر باصره

است مر نفس ناطقه را شریفتر آلتها است و مر نفوس حیوانات بی نطق را اندر این دو حاست

از این فواید که یاد کردیم نصیبی نیست بلکه نفس ناطقه بدین فواید مخصوص است و هرکه بدو حاست

علوم بر آید همی فواید شنوائی و بینائی او همی افزاید بهر علمی نه بینی که چون مردم اندر علوم

ریاضی بدرجهٔ حساب آید چون بگویندش که عدد اول کدام است و ثانی کدام است و اعداد بعضی

ناقص است چون چهار که جزوهاش نیمه و چهاریکست و آن سه باشد کم از او و بعضی زایدات

چون دوازده که جزوهاش نیمه و سه یک و چهار یک و شش یک و دوازده یکست که جمله ش شانزده

باشد بیش از او و بعضی معتدل است چون شش که جزوهاش نیمه و سه یک و شش یکست

اطلاق اعتدال بر تام فرموده است ١٢

که جمله‌ش باشد همچو او آنکس که مر این عددها را ببیند دیده که پیش از آن مر آنرا چنان دیده
باشد چون بگویندش هر عددی نیمه دو کناره خویش است چون نداند که این چه سخن است
مر آنرا انکار نشود و چون بشنوانندش که این چنان باشد که چهار عدد نیمه پنج و سه است
که بر دو کناره او نهند نشود و شنوایش بیفزاید و چون بر درجه مساحت و هندسه آید
و بنمایندش مر مضروب دو ضلع مربع چون جمع کرده شود با مضروب قطر مربع برابر آید
نداند که چگونه همی گویندش و نه بیند مر آنرا اگر آنگاه که بیاموزندش مر آنرا شکل مربع که
مر آنرا بدو خط بچهار قسم راست کنند و باز هر قسمی را از آن بخطی که آن قطر او باشد بدو پاره کنند
چنانکه مربعی پدید آید اندر آن چهار مربع که هر ضلعی از آن مربع قطر هر مربعی باشد از آن چهار
مربع مساوی بدو بنمایند آنگاه هم بشنود مر آن قول را و هم ببیند مر آن شکل را پس این بینائی
و شنوائی باشد که مر او را بدین علم حاصل شود که آن بینائی و شنوائی مر او را پیش از آن نبود
و هم این است حال زیادت شدن شنوائی و بینائی مردم اندر هر علمی از علوم پیدا
شد که این دو حاست مر نفس ناطقه را زیادت پذیر است بدون دیگر حواس و هر که
مراتب علمی همی فزاید مر ساعتی بیناتر و شنواتر همی شود و هر که بمنزلت ستوری بایستد کور و کر
بماند و هر چند که چشمش روشن و گوشش گشاده باشد نه بیند و نشنود مر چیزی را که دانا مر او را
بنماید و گوید چنانکه خدای تعالی همی گوید (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ
لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ
أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) و غافل نگویند مگر کسی را که او از چیزی غافل باشد مر او را

نسخه ح

نسخه ط بیاموزندش



مضروب دو ضلع مربع چون جمع کرده شود
با مضروب قطر مربع برابر آید مثال
فرض میکنیم ا ب ح د پس از آن از نقطه
ل و م که در وسط دو ضلع ا ب و ا ح
واقع است دو عمود ل ه و م ی را
اخراج میکنیم در اینصورت مربع ا ح د ب
تقسیم بچهار مربع متساوی ا م خ ل و ل خ ی ب
و م خ ه ح و خ ه د ی خواهد شد بعد از آن قطر چهار مربع مزبور را که عبارت است
از خط ل م و ل ی و م ه و ه ی وصل نموده مربع ل م ه ی حادث میشود
و چنانکه پیداست مساحت مضروب دو ضلع هر یک از مربعهای کوچک چهارگانه
با مساحت مضروب قطر آن برابر است

رسیدن بدان ممکن باشد و مردم را رسیدن بعلم ممکن است و هر که از آن باز ماند
از غافلان باشد و سبیل خردمندان آنست که مر آفرینش آفریدگار را بدانچه مر ایشان را از آن
آفرید مر پذیرفتن علم را بروی گردانیدن از دانایان علم الهی که پیغمبرانند علیهم السلام ضایع نکنند
تا مستوجب عقوبت جاویدی نشوند و مر گوش و چشم خویش را بطلب کردن علم بینا و شنوا کنند
تا ببینند و بشنوند آنچه مر ایشان را از دیدن و شنودن آن چاره نیست و اندر شنودن
علم خدای تعالی و دیدن عجایب که اندر صنع اوست بر گوش و چشم چندها که ستوران
با ایشان شریکاند اعتماد نکنند تا بدرجهٔ مردمی برسند و از ستوری برهند والحمد لله

الهی

اندر آن هم

(قول چهارم اندر حواس باطن)

نفس مر معنی را که اندر قول و کتابت یابد بحواس
باطن پذیرد و تصرف کند اندر آن بدین سبب پس از قول اندر حواس ظاهر سخن اندر حواس
باطن گفتیم و مر نفس مردم را بحواس ظاهر از بهر اندر یافتن محسوسات حاجت است و مر او را
بحواس باطن از بهر اندر یافتن معقولات حاجت است و محسوس از قول آواز است و نامهاست
بحروف گفته و از کتابت خط و حروف است نوشته و معقول از قول و کتابت معنی است و یافتن
مر آن اعیان را که نامهای گفته و نوشته بر آن اوفتاده است و مر نفس را چیزهاست که آن بحواس
باطن یافته اوست از راه حواس ظاهر یافته شود پس گوئیم که حواس باطن مر نفس را چون
تخیل است و چون وهم است و چون فکر است و چون حفظ است و چون ذکر است
اعنی یاد کردن و کسی کز مادر نابینا زاید مر رنگها و شکلها را توهم و تخیل نتواند کردن و همچنین کسی که
از مادر کر زاید بانگها و لحنها اندر وهم و فکرت او نیاید پس ظاهر شد که حواس باطن

طنینها

همی مردم را بمیانجی حواس ظاهر حاصل شود پس گوئیم که حواس باطن بسیار است و از او یکی
وهم است که حرکت فکر است با نخستین حرکت عقل است و وهم پس از حس است و وهم نیست
چیزی را که مر او را حس نیست و مر وهم را خطا بیشتر از آن افتد که مر حس را اوفتد از بهر آنکه مردم مر بسیار
چیز زیانکار را سودمند توهم کند و مر چیز سودمند را زیانکار توهم کند و فرق میان حس و وهم آنست که مر
حس را فعل به بیداری مردم تنها باشد و مر وهم را فعل هم به بیداری مردم باشد و هم بخفتگی و نیز حس مردم
مر چیزهای حاضر را یابد و وهم از مردم هم مر چیزهای حاضر را یابد و هم مر چیزهای غایب را و وهم حیوانات را
بمنزلت عقل است مردم را از بهر آنکه وهم اثر ضعیف است از عقل پس حرکات قصدی مردم بفکرت است
که آن از حرکات عقل است و حرکات ستور بقصدهای او بوهم است که اندر اوست و این حرکت بنفس
بهیمی است اندر طلب غذا یا طلب جفت خویش یا گریختن از دشمن و حد حس آنست که قوتی است
مر چیزها را اندر یابنده بمیانجی هوا یا گوئیم قوتیست پذیرنده مر اثر محسوسات را که اندر او کنند
و قوت متخیله آنست که مر صورتها را که بر محسوسات یابد از هیولی‌ها مجرد کند و نگاه دارد و این قوت
اندر مقدم دماغ است و قوت متخیله مر آن صورتهای مجرد کرده را بقوت حافظه دهد که یکی از حواس
باطن اوست و اندر مؤخر دماغ است و قوت ذاکره آن است که مر آن صورت نگاه داشته را
باز جوید از حفظ و نخست حفظست آنگه ذکر است از بهر آنکه تا چیزی یاد گرفته نباشد مر او را
یاد نکنند و چون قوت متخیله مر صورتی را از صورتهای شخصی یا صورتهای قولی یا کتابتی
از هیولی او مجرد کند و بقوت حافظه سپاردش حافظه مر آن صورت را نگاه دارد و صورتی
کز آن پس قوت متخیله بدو همی رساند حافظه مر آن را با آن صورت پیشین برابر کند تا چون

مر همان صورت پیشین را بیابد بداند که این همانست و چون صورتها با یکدیگر در خور نیفتند
همی داند که این آن نیست و چون قوتهای نفس جای گیر نیست و مر جای را اندر او متقر نیست بلکه
مکان صورتهای مجرد است صورتهای بی نهایت اندر او همی گنجد و اکنون گوئیم که از حواس باطن
قوت متخیله که مر صورتها را از هیولی مجرد کند بر مثال نویسنده است که مر صورت قول را از هیولی
که آن هوا و آواز است مجرد کند یعنی مر هوا و آواز را از قول بیفکند و مر صورت نوشته را از
سیاهی و کاغذ و حروف و جز آن مجرد کند و این همه حشوات را از او بیفکند و مر آن صورت بی هیولی را
اندر قوت حافظ بنویسد و آنچه اندر حفظ مردم حاصل شود کتابت لطیف باشد که آن را نفس نوشته
باشد بقلم متخیله بر کاغذ حافظ نه بینی که اندر حفظ مردم چون مر نوشتها را حفظ کند از خطهای
و حرفهای آن همه نگاشته باشد پس آن چیزی نیست مگر صورت مجرد که قوت متخیله مر آن را
از آن نوشته که دیده بود مجرد کرده است و اندر حفظ مر او را نگاشت است و قوت ذاکره
بر مثال خوانندهٔ آن کتابت است از بهر آنکه ذاکره هرگاه که خواهد آن نوشتها را که اندر
حفظ او است بر خواند و آن چیز محفوظ اندر حفظ بر حال خویش بماند بر مثال نوشته که هر چند
خواننده مر آن قول را از او خواند و دیگران همی شنوند آن نوشته بر حال خویش همی ماند
آنگاه گوئیم که نفس بقوت ذاکره مر آن نوشته لطیف را که بقوت متخیله اندر حافظه نوشته است
بتواند خواندن بی آنکه از آن نوشته چیز را با آواز و حروف بشنود نه بیرون آرد چنانکه
توانیم که مر سورتی را از قرآن که محفوظ ما باشد یا مر قصیده را از شعر که بحفظ داریمش در دل گذر کنیم
و یاد آریم تا بدانیم بدان یاد کردن که آن اندر حفظ ما است بی آنکه مر آن را بلفظ بیرون آریم

لطیفها
نگاشته
همی ماند

و با آواز بگذاریمش و بدان شرح که کردیم ظاهر شد که مر نفس را همچنانکه بظاهر کتابتی و گفتاری است
بباطن نیز کتابت و گفت هست و همچنانکه مر او را بظاهر گفتاری و گفته ایست بباطن نیز مر او را
مگر آن است که کتابت و کتاب و گفتار و گفته او آنچه ظاهر است همه هیولیهای مصور است و آنچه
باطن است همه صورتهای بی هیولی لاجرم پاینده آن صورتهای مجرد همه قوتهای لطیف است
و آن حواس باطن است که مر محسوسات و مدرکات را از آن با بسیاری آن اندر او جای
تنگ نیست و نماینده این صورتهای هیولانی همه اندر مشاعر جسمی است و آن حواس ظاهر است
که مر دو چیز را بیک جای نتوانند یافتن مگر بمکان مکان و محسوسات را اندر این حواس با یکدیگر مزاحمت
و جایشان اندر آن تنگ است چنانکه مر دو حرف را اندر یک مکان نتوانند نوشتن و اندر
کتابت نفسانی بسیار علمهای مختلف جای گرفته است بی هیچ زحمتی و تنگی جای و اندر این
قول پیدا کردن است مر نفس خردمند را از وجود قولی و کتابتی جز این قول که نفس ناطقه
مر او را با آواز کشیده بر هوای بسیط بنگارد و جز این کتابت که نفس مر آن را بخط [illegible]
همی بر لوحهای زمینی صورت کند تا چون اندر قول و کتابت خدای سخن گوئیم که آن برتر است از این
قولها و کتابتها نفس خردمند مر آن را تحمل شده باشد و بداند که آن تخیل که عامه بی تمیز همی گویند
که فرشتگان مر فعلهای مردمان را بر طومارها همی نویسند و بقیامت مر هر کسی را نامه نوشته بدست
اندر نهند فاسد است و معنی آن ندانند و آنچه همی گویند که جبرئیل سوی رسول مصطفی صلی الله علیه و آله
آمد و آیات قرآن را با آواز بگفتی تا رسول آن بشنودی بگوش جسمانی اندر محال است از بهر
آنکه آواز جز از بریدن جستن هوا از میان دو جسم حاصل نشود و فرشته جسم نیست بلکه روح است

گفتار و گفته ایست
کرده است که

وروح مکان گیر نیست و در مکان نیست تا هوا اندر او شود و بیرون آید و تصور جهال آست
اندر این معنی بخلاف قول خدای است از بهر آنکه خدای تعالی همی گوید آرنده قرآن سوی رسول
روح است و روح جسم نباشد و آنچه جسم نباشد از او آواز نیاید پس از فرشته آواز نیاید
وهمی گوید بر دل رسول فرود آمد جبرئیل وهمی نگوید که پیش چشم او آمد و آواز داد بدین آیه
قوله (وَانَّهُ لَتَنْزِیلُ رَبِّ الْعَالَمِینَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِینُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ
مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) و ما این کتاب را از بهر جویندگان حقایق ساختیم
نه از بهر جهال بی تمیز و از این قول گذشتیم (قول پنجم اندر جسم و اقسام وی)
واجب آید پس اندر حواس ظاهر و باطن سخن گفتن که اندر جسم از بهر آنکه آنچه مر او را نفس که حواس
ظاهر یابد همه جسمست هر چند که گروهی از مردمان همچنان ظن برند که چیزها است از محسوسات که جز جسمست
چو رنگ و بوی و نور و جز آن و قول حق و کلی آنست که محسوسات همه جسمست و آنچه جسم مر او را
برگیرنده است همه از جسمست و صفات لطایف اندر خور کثایف نیست و همچنانکه صفات
آنچه نه جسمست جسم نیست روا نیست که آنچه صفات جسم است نه جسم باشد پس دانش که صفت
نفس لطیف است که نه جسم است ناچار نه جسم است و سیاهی که آن صفت جسم کثیف است که آن
جسم است نه نفس است ناچار جسم باشد ولیکن از جسم جزوها است که حس مر آنرا اندر نیابد ولکن
عقل بدلایل دانسته است که آن جسم است چنانکه بحس یافته نشود که بوی از چیز بویا چون مشک
و کافور و جز آن جسم است که وی همی جدا شود تا بمغزهای بویندگان برسد ولکن عقل داند
که حاست بوینده را طبیعت بخار است و مر بخارات را یابد و بوی از مشک و جز آن

و مکان نیست جز جسم را

سورة الشعراء

بخاریست گران همی برخیزد و اندر هوا همی رود تا حاست بوینده مر او را بهم جنسی که با او دارد
همی بیابد و همچنین است حال رنگها و مزه ها و جز آن و جسم مر او را برگیرنده است و طبیعیان
گفتند که جسم دو است یکی از او طبیعی است و دیگر تعلیمی اما جسم طبیعی آنست که موجود است
بفعل و بذات خویش ظاهر است و مکان گیر است و مقداری از او با دیگر مقداری اندر یک مکان
مقدار خویش نگنجد و اما جسم تعلیمی گفتند آن است که اندر وهمست و بفعل موجود نیست و حس
اندر نیابد و آن چنان است که مهندسان گویند نقطه مایه جسمست و او چیزیست که مر او را اندر
درازا و پهنا و بالا بهره نیست و چون مر نقطه ها را بر اثر یکدیگر ترتیب کنیم و بپیوندیم از آن
خطی آید و دو سر خط دو نقطه باشد و گویند که خط است آنکه مر او را درازاست و پهنا
و بالایش نیست و گویند که چون مر خطها را هم پهلوی یکدیگر بنهیم از او سطح ترکیب یابد و سطح آنست
که مر او را درازا و پهنا است ولیکن ژرفش نیست چون روی تخته و چون مر سطحها را بر یکدیگر
بنهیم از او جسم پدید آید که مر او را درازا و پهنا و بالا باشد و این تعلیمی است و وهمی و این جسم
از نقطه هرگز موجود نشود و اندر حس نیاید از بهر آنکه قاعده این سخن آن است که همی گوید ترکیب
خط که او درازاست از نقطه است که او را درازا نیست و نه پهنا و نه فراخنا و ژرفا و محال
باشد که از آنچه مر او را هیچ درازی نباشد چون از او بسیار فراز هم نهی از او چیزی دراز آید
و روا نیست که از دو چیز از یک نوع که اندر آن نوع معنی نباشد از معانی چون بهم فراز آیند
معنی حاصل آید چنانکه دو ظرف از آن که اندر او خشکی نیست چون بهم فراز آیند روا نیست که
خشکی حاصل آید پس همچنین از آن نقطه ها که مر هیچ چیز را از آن بعدی نیست روا نباشد که خط

بیان جسم تعلیمی که مهندسان گویند

پا بعد آید و هم اینست سخن اندر سطح که گفتند او چیزیست دراز و پهن و مرکب است
از خطهائی که مر هر یکی را از آن درازی است و پهنی نیست البته بلکه این سخن از آن سخن
که اندر ترکیب خط از نقطه گفتند محال تر است از بهر آنکه اگر سطح درازا یافت
بدانکه ترکیب از خط یافت که او دراز بود درو او بود ولیکن پهنا از کجا یافت چون
ترکیبش از چیزهائی آمد که مر آنرا هیچ پهنا نبود و اگر آنچه از چیزهای بی هیچ پهنا ترکیب
یابد واجب آید که پهناور باشد و نیز لازم آید که آنچه از چیزهای با درازی مرکب شود
بی هیچ درازی آید و از این حکم که ایشان کردند سطح که ترکیب او از چیزهای دراز
بی هیچ پهنا آمد واجب آید پهناوری باشد بی هیچ درازی و این محال است پس القول
ه محال او واجب آید محال است و هم اینست سخن اندر جسم که گفتند او مرکبست از سطحها
که مر او را درازا و پهنا است و ژرفیش هیچ نیست ولیکن جسم دراز و پهن و ژرف است
و این سخنی است که مر تعلیم را شاید نه مر تحقیق را و ما گوئیم که موجودات عالم یا جوهر است یا عرض
و حد جوهر آنست که بذات خویش قائم است و اضداد را اندر ذات خویش پذیرنده است
و بدان از جوهریت که آن قائم بذات است نیوفتاده است و وجود او بذات او است
نه بدیگری و عرض آنست که اندر چیزی دیگر موجود است و مر آنچیز دیگر را بمنزلت جزو نیست
و مر عرض را بذات خویش بدیگری قیام نیست و جوهر دو قسم است یکی از او جسمانی است
و دیگر روحانی اما جوهر جسم آن است که مر او را کنارها است و به جانب کشیده که دارد
یعنی درازا و پهنا و ژرفا و اندر مقداری و اندازه محدود است و محصور است و مر او را

فی الجوهر والعرض

میانه و کنارها است و رویهای پردهٔ گرد او اندر آمده است و جسمی مر دیگر جسمی را اندر
جای خویش بگذارد که بیاید و مقداری از او جای دو مقدار خویش نتواند گرفتن و اندر
یک وقت از او دو صورت مخالف نیاید و قوت او اندر پذیرفتن اعراض که در خور
او است از سردی و گرمی و سیاهی و سپیدی و جز آن بی نهایت نیست یعنی که چون
آهن بغایت گرم شد نیز گرمتر از آن نشود و چون آب یخ بست نیز سردتر از آن نشود
و جسم مر اعراض خویش را نهایتی پذیرد و خاصیت جسم آنست که آراسته است مر پیوستن
و گسستن را بدفعات بی نهایت و وجود جوهر جسم بدو معنی است یکی از او آن معنی است
که جسم بدو پذیرای اعراض شده است و مر آن را ماده گویند و هیولی گویند و آن معنی
بر تحقیق قوت فعل پذیر است بر مثال سیم که اندر انگشتری است و دیگر آن معنی است که جسم را
معنی فعلی که بجسم مخصوص است پدید آمده است و مر آن معنی را صورت گویند و آن معنی بر تحقیق
قوتیست که از فعل فاعل اندر منفعل پدید آید چون صورت انگشتری که از زرگر اندر انگشتری پیدا است
پس جسم جوهریست مرکب از این دو معنی که نام یکی هیولی است کان قوت فعل پذیر است و نام
دیگر صورتست کان قوت تفعیلی است و گروهی از اهل طبایع گفتند که جسم اندر ذات خویش بسیط است
هر چند که مرکبست از هیولی و صورت مر هیولی را بر صورت بجوهریت فضل است از بهر آنکه
صورت بدو قائم شده است و گفتند صورت مر هیولی را بمنزلت عرض است مر جوهر را
و چون عرض بجوهر حاجتمند است اندر قیام و ظهور خویش و جوهر اندر وجود و قیام و ظهور
خویش از عرض بی نیاز است عرض شرف سزاوار جوهریت نیست و مر این گفتن حال

مذهب طبایعیان اندر جسم

تحقیق جوهریت هیولی و صورت

هیولی و صورت و بیشتر از اهل طبایع بر این قول ایستاده اند و فرق نکردند
میان عرض و صورت و اما قول حق آن است که بدانی همچنانکه ظهور اعراض بمیانجی
قیام جواهر است وجود و قیام جواهر نیز بوجود و ظهور اعراض است اندر جواهر و جهت کننده
جوهر با عرض و هیولی با صورت مر صورتها و اعراض را اسباب وجود و ظهور جواهر و هیولیات
گردانیده است و مر جواهر و هیولیات را به بقای اعراض و صور اندر ایشان باقی کرده است
و هر یکی را ازین دو جهت بی یار خویش خود وجود نیست بلکه هنوز وجود صورت بی هیولی
ممکن تر از وجود هیولیست بی صورت از بهر آنکه صورت بفاعل خویش قائمست و اندر نفس
موجود است بی هیولی و وجود هیولی و ماده بی صورت ممتنع است بلکه جوهر خود بحقیقت
صورتست نه مادت از بهر آنکه شرف مادت بصورت است و نیز فعل از مرکبات طبیعی از
صورت آید نه از مادت چنانکه مر آتش را فعل جوهری روشنی و گرمی است و روشنی و گرمی اندر
آتش صورتهای اویند پس سوختن و روشن کردن از صورت آتش همی آید نه از هیولی آتش
از بهر آنکه هیولی آتش همان هیولی است که مر آب راست و چون پیدا شد که فعل مر صورتهاراست
ظاهر گشت که جوهر بحقیقت صورتست نه مادت اما حاجت صورت بمادت از بهر ظاهر
شدن صورتست اندر او نه از بهر بقای صورتست بدو و دلیل بر درستی این قول آنست که اندر
ما هم مادتست و هم صورت و مادت اندر ما طبایعست و طبایع اندر ترکیب ما پیوسته بتحلیل
بیرون شونده است و دلیل بر بیرون شدن طبایع از شخص ما همه وقتها حاجتمند شدن ماست
بغذا پس از نیازی که آن گرسنگی ماست پس از سیری و این مادت که اندر ماست مر صورتست [?]

فرق میان صورت و عرض

جوهر از او ... [?] و صورت یا الهی است یا صناعی

و مادت همواره گریزنده است از این ترکیب و هر وقت که از این مادت چیزی بیرون شد ما بغذا
بدل آن را بجای او بنهیم پس صورت ما باقیست و مادت دیگر همی شود و بر مثال خانه که از بسیار خشتها
برآورده باشند و هر ساعتی خشتی از آن همی بیرون گیرندش و دیگر خشتی بجای آن همی نهند تا مدتی
نزدیک این همه خشتها بدل کرده شود و صورت خانه بحال خویش باشد و اما فرق میان صورت و عرض
آنست که چون صورت از جوهر زایل شود جوهر از حال خویش بگردد و جوهر آن نام را که دارد
و بدو مستحق شده است و فعل از او بدان صورت همی آید بزوال او نام و فعل از جوهر زایل شود
و جوهر بر حال خویش نماند و عرض آنست که چون از جوهری که اندر اوست زایل شود جوهر بر حال
خویش ماند و صورتها بعضی صناعی است و بعضی الهی است اما صورتهای صناعی چون صورت شمشیر
و صورت انگشتری است که آن اندر آهن و سیم بصنعت مردم آمده است و این دو صورت حاملان
خویش را نام و فعل داده اند و ممکن است که این دو صورت از آن دو حامل زایل شوند و آن آهن که اندر
شمشیر است و آن سیم که اندر انگشتریست مر نام انگشتری و شمشیر را و مر پدید آمدن دو فعل را که بدان
مخصوص است از بریدن و مهر کردن و پیرایه بودن مر انگشت مردم را مستحق جز بدین دو صورت
نگشته اند که اندر ایشان آمده است پس این دو صورت صورتهااند مر این دو گوهر را
چون یکی شمشیر باشد و یکی انگشتری باشد و اعراض اند اندر آهن و سیم نه بینی که چون این
دو صورت از آن آهن و از آن سیم برخیزند نه مر آن آهن را پس از آن شمشیر گویند و نه مر این را انگشتری
گویند بلکه آن آهنی باشد و این سیمی باشد پس صورت شمشیر و انگشتری مر شمشیر و انگشتر را صورتهااند
و اندر آهن و سیم عرضها اند و همچنین آهنی و سیمی اندر آهن و سیم صورتها اند الهی و اندر جسم

عرضها اند و این دو صورت الهی مر آن دو مقدار طبایع را از آهن و سیم شرف داده اند
همچنانکه آن دو صورت صناعی مر آن دو مقدار آهن و سیم را شرف داده اند و طول و عرض
و عمق اندر جسم صورتها اند نه اعراض اند زیرا که جسم بدیشان جسم است و این سه صورت
مر جسم را آن فعل داده است کزو همی آید از پذیرفتن صورت و پیوستن و گسستن و آنچه
مر چیزها را فعل دهد صورت باشد مر او را چنانکه گفتیم اندر صورت شمشیر و انگشتری و این سه
صورت صورتهای اولند که مصورات از صورتهای دوم بدیشان بازگردند چون بازگشتن شمشیر
از صورت شمشیری سوی صورت آهنی و از صورت آهنی سوی صورت جسمی پس شمشیری اندر
هیولی سیم صورتست و اندر آهن دوم صورتست و جسمی نخستین صورتست که مر او را از ذات خویش است
پس غلط کردند آن گروه که گفتند صورت عرض است و بجوهریت سزاوار نیست بلکه سزاوار
جوهریت مادت است پس گوئیم که طول و عرض و عمق صورتهائیست الهی مر جسم را که مادت
خویش را غرقه کرده است و مر هیولی را فرو گرفته است و آن مرکب که صورت او مر مادت
خویش را فرو گرفته دارد وجود مادتش بدو باشد و نگاهدارنده مادت خویش باشد و مادت او
از او بیرون نتواند شدن و مادت از صورتهای عرضی بیرون شود چنانکه گفتیم از بیرون
شدن مادتهای مردم مرکب از ترکیب او و بدل یافتن او مر آن را از غذا و صورت آفتاب
و صورت فلک مر آفتاب و فلک را اعنی مر آن هیولی ها را که این دو صورت بر آن است
از آن صورتها است که مر مادت خویش را غرقه کرده است و نگاه دارنده مادت خویش اند
و این صورتهای الهی است آنگاه گوئیم که جسم نخستین قسمت بدو قسم شود یکی را از او طبیعی
گویند

از شمشیر و انگشتری

طول و عرض و عمق صورتها اند نه اعراض

گویند و دیگر را نفسانی گویند اما جسم طبیعی آنست که مر او را قوت الهی جنباننده و قهر کننده است
بی آلتی از سه جهت یا بسه حرکت و جسم طبیعی اندر پذیرفتن این قوت قهر کننده الهی بر سه قسم است
یکی آنست که نام آن قوت قهر کننده و جنباننده او گرانیست که خاک و آب نیز حرکات از این
قهر کننده سوی میانه عالم گراینده و جنبنده اند و دیگر قسم از جسم آنست که نام آن قوت جنباننده
و قهر کننده او سبکی است که آتش و هوا بدین قوت سوی حواشی عالم بر شونده و متحرکند و سه دیگر قسم از سه
قهر کننده و جنباننده او میان این دو قوت ایستاده است و مر گوهران گریزنده را از مرکز عالم سوی حواشی او
و مر گوهران گراینده را از حواشی عالم سوی مرکز او گرد بر گرفتست بحرکت استدارت که مر او راست و آن فلکست
بهمگی خویش و اما جسم نفسانی آنست که مر او را قوت جنباننده است از تقدیر الهی با آلتها بر جانبهای
مختلف و از آن قوت الهی که مر اجسام نفسانی را جنباننده است نخست قوت غذا کشنده است مر نبات را
بدو آلت کزو یکی بیخست و دیگر شاخست بدو جانب مختلف کزو یکی زیر است و دیگر زبر است
همی جنباند چنانکه بیخ او سوی مرکز عالم فرو شود و شاخش همی سوی حواشی عالم بر شود و همان جنباننده
است که بتدبیر الهی مر حیوان را بدست و پای و دیگر آلتی که دارد بجانبهای بسیار و حرکات گوناگون
همی بجنباند و هر جوهری جسمانی که آن نفسانی نیست ناچار طبیعی است از بهر آنکه هر جسمی که مر او را حرکت
نفسی هست بجانبهای مختلف از آن طبایع چهارگانه مرکب است و مر او را از حرکات که مر طبایع راست
نیز هست و نه هر جوهر نفسانی جسمانی است از بهر آنکه مر طبایع را که حرکات طبیعی دارند حرکات
مختلف نیست پس گوئیم که جسم طبیعی آنچه با نواع حرکات بجوانب مختلف متحرکست با حرکات
طبیعی که اندر او است ناچار مر او را نفسی است که مر او را آن آلت داده است که بدان همی حرکات مختلف کند

و جنباننده هم

جسم ۲

ودانیم بحقیقت که از جملگی آنچه مر آن را آلت است که بدان بجوانب مختلف حرکت همی کند با
حرکات طبیعی که دارد تمامتر و شریفتر است و بمرتبت برتر است از جسمی که مر او را جز حرکات طبیعی
دیگر حرکتی نیست و این کمال و شرف و مرتبت مر جسم نفسانی را از نفس است پس پیدا آمد بدین شرح
که حد نفس کمال جسم طبیعی با آلت است چنانکه حکمای دین حق و حکمای فلاسفه گفتند و این خواستیم
که بیان کنیم مر این قول مجمل را که گفته اند که نفس کمال جسم طبیعی با آلت است و چون گفتیم که
جسم طبیعی آنست که مر او را قوت الهی قهر کننده و جنباننده است بسه جانب و اجسام کم
بدان قوت جنباننده طبیعی گشته است و طبع نام آن قوتست که جنباننده جسمست و جسم
بدین سه حرکت متحرکست همیدانیم که حرکت هر سه قسم از آن نه بذات او است بلکه
بجز او است ظاهر است چه اگر حرکت جسم بذات او بودی همگی آن یک حرکت متحرک بودی
و جسم همه یکنوع بودی پس گوئیم که طبع آن قوتست که حرکت جسم بدو است و طبع آغاز
حرکت جسم است از بهر آنکه گفتند حکما که طبیعت آغاز حرکت است مر جوهر جسمانی را و چون بباب حرکت
رسیم از این کتاب سخن اندر او تمام بگوئیم و بیان کنیم که از حرکت جسم آنچه مر او را طبع همی گویند
قوت است تا مر کسانی را که میل سوی قول دهریان دارند برهان عقلی جهل دهریان ظاهر کنیم و حق را چون
آفتاب روشن بدیشان نمائیم و بدین شرح که بکردیم ظاهر شد که جسم مرکبست از هیولی و صورت کم
صورت او مر هیولی را غرقه کرده است و مر هیولی را از این صورت بیرون شدن نیست و این مرکب
که جسم است آراسته آمده است مر پذیرفتن دیگر صورتها را و هر صورتیکه جسم مر او را پس از این صورت
نخستین پذیرد بمنزلت عرض است و جسم از زیر آن صورتها بیرون شونده است و بدین صورت نخستین بازگرده است

سه قسمت ۳

مر او را جسم

چنانکه گوئیم که صورت آن آبی یا آتشی است اندر جسم هر چند که آن صورت ذاتیست مر او را و فعل
از او بدان صورت همی آید آن صورت مر او را بمنزلت عرض است چون اضافت آن بصورت نخستین کرده
شود مر جسم را جسمی بذاتست از بهر آنکه آن صورتها اندر طبایع بدل شونده است و هر جزوی از آتش که گرم و خشک است
چون گرمی او سرد شود و خشکی او تر شود آن جزو از آتش آب گردد و لیکن آن جزو از صورت جسمی
بیرون نشود از بهر آنکه صورت جسمی مر هیولی نخستین را غرقه کرده است و وجود هیولی بدو است و نیز
گوئیم که جسم جوهریست فعل پذیر و فعل نباشد اندر جسم مگر بحرکت پس جسم پذیرنده حرکت است و آنچه
پذیرنده حرکت باشد مر او را بذات او حرکت نباشد چنانکه آنچه روشنی پذیر باشد مر او را روشنائی
نباشد پس مر جسم را حرکت نیست بلکه حرکت او بچیزی دیگر است پس واجب است که از قول اندر جسم و اقسام آن
سخن اندر حرکت و انواع آن گوئیم بتوفیق الله تعالی (قول ششم اندر حرکت و انواع آن)
حد حرکت را حکما بدل شدن ذات چیزی نهاده اند که مر او را ذات است بگونه از گونهای بدل شدن و گفتند
که حرکت بر شش رویست دو از او اندر جواهر است و دو اندر کمیت است و دو اندر کیفیت است اما آن دو حرکت
که اندر ذات جوهر است کون و فساد است و کون پیدا آمدن چیزیست از طبایع بصورت بودش
و فساد بازگشتن چیز است از صورت بودش سوی طبایع اما آن دو حرکت که اندر کمیت است چون زیادت
پذیرفتن چیز است اندر ذات او و افزودن او و چون نقصان شدن چیز است اندر ذات او کی از اعداد او
آن دو حرکت که اندر کیفیت است مر آن را عرضی گویند یکی از آن دگرگونه شدن چیز است بصورت چون میوه
که از سبزی سیاه شود و دیگر از آن گشتن حال چیز است بمزه چون ثمر ترش که شیرین شود با استحالت با گرم که بطبع
سرد شود و جز آن و مر آن دو حرکت عرضی را تغیر و استحالت گویند و گفته اند نیز که حرکت بر سه رویست

جسم ۴

فی الکون والفساد

یکی از او طبیعی است و دیگر قسری است و دیگر ارادی است اما طبیعی مر حرکات طبایع و افلاک را گفتند
چون حرکت بطبع گران که خاک و آب است سوی مرکز عالم و چون حرکت بطبع سبک که هوا و آتش است
سوی حاشیت عالم و چون حرکت جوهر فلک که نه گران است و نه سبک باستدارت بگرد مرکز خویش مر این
سه حرکت را حرکات طبیعی گفتند و اما حرکت قسری مر حرکتی را گفتند که اندر مطبوعات آید و مر آن را
خلاف طبع او بجنباند چون حرکت سنگ که مر او را بقهر سوی هوا اندازیم تا بقهر بر شود و بطبع فرود
آید یا چون حرکت آتش که مر او را از زخم از میان آهن و سنگ سوی نشیب فرود جهانیم و اما حرکت
ارادی مر حرکت جانوران را گفتند که ایشان بحرکات مختلف متحرک کنند و ما گوییم که حرکت ارادی برتر است
هم از حرکت طبیعی و هم از حرکت قسری و دلیل بر درستی این آنست که مردم که متحرکست بحرکت ارادی
مر چیز متحرک بحرکت طبیعی را قسر کند بر حرکت قسری و باز دارد مر آن را از حرکت طبیعی چنانکه مر سنگ را که او بحرکت
طبیعی سوی مرکز عالم متحرکست از آن حرکت همی باز دارد و قهر کندش بر حرکت سوی حاشیت عالم
پس بدین شرح ظاهر شد که مر حرکت قسری را پدید آرنده حیوانست که متحرکست بحرکت ارادی
و اندر اجساد حیوان حرکت قسری پیش از حرکت طبیعی از نفوس حیوان که حرکت ارادی مر او راست موجود است
چنین که همی بینیم که چهار طبع اندر جسد حیوان موجود است از خاک و آب و باد و آتش و دو از این طبایع
اندر جسد او بر طبع خویش سوی مرکز عالم گراینده است چون خاک و آب و دو از آن بطبع خویش سوی
حاشیت عالم بر شونده است چون بخارات گرم از هوا و نفس حیوان که حرکت ارادی مر او راست مر این جسد
خویش را که بدین حرکات که یاد کردیم متحرکست همی جنباند بجایهای مختلف بقهر خواه بنشیب بردش و خواه
بفراز پس ظاهر کردیم که حرکت قسری از چیزی همی پدید آید که متحرکست بحرکت ارادی و اکنون گوییم که حرکت

[حاشیه: قول الطبیعی — اما القسری — اما الارادی — از عناصر — و آتش]

بر دو روی پس نیست یکی از او حرکت ارادی است و دیگر حرکت قسری است و حرکت قسری مر خداوند
ارادت راست و از او پدید آینده است چنانکه بیان آن گفتیم و حرکت طبیعی هم قسری است و دلیل بر درستی
این قول آنست که حرکت از چیز یا بخواست ذات او باشد یا بخواست جز او باشد و ظاهر است که مر طبایع را خواست
نیست از بهر آنکه مر طبایع را زندگی نیست و دلیل بر آنکه مر طبایع را زندگی نیست آنست که مر زندگی را
پذیرنده است و آنچه زندگی پذیر باشد زنده نباشد چنانکه گفتیم که آنچه روشنی پذیر باشد روشن نباشد و چون
ظاهر شد که طبایع مواتست و مر او را زندگی نیست و خواست مر زنده راست پس پیدا شد که مر
طبایع را خواست نیست و متحرکست بحرکات که مر او را طبیعی گویند و مقدمهٔ این برهان آنست که حرکت
از چیز یا بخواست او باشد یا بخواست جز او باشد و پیدا آمد که حرکات طبایع بخواست طبایع نیست
و ظاهر گشت که حرکت طبایع بخواست جز طبایع است و چون بخواست جز طبایع است اندر عالم آنست که
طبایع همی زندگی بدو یابد و آن نفس است کاو جز طبایع است و چیزی که آن بخواست دیگری حرکت
کند حرکت او قسری باشد نه طبیعی پس پیدا آوردیم بدین شرح که حرکت طبایع قسری است و از نفس است و مر
جسم را بذات خویش حرکت نیست و فرق میان حرکت طبیعی و حرکت قسری هر چند که هر دو در معنی
یکی است آنست که اندر حرکت طبیعی مر نفس را که خداوند حرکت مطلق است مقصودی کلیست و اندر حرکت
قسری مقصود نه کلیست بل جزویست و معنی این قول آنست که افزایش نبات و حیوان از نفس بحرکت
قسری است نه بینی که درخت از بر سو همی ترکیب پذیرد و خاک از زیر زمین اندر همی بدان قوت که مر
روح نمار است میان هوا بر شود و مر حیوان را افزونی ترکیب از اندرون او همی بیرون آید هم
بدان قوت که اندر آن روح نهاده است و بر طبایع گران همی نبات و حیوان همی ترکیب یابد

[illegible]

[حاشیه: و چون مر طبایع را خواست نیست]

دو قسر پدید آید یکی آمیختن اجزای او با یکدیگر اندر نبات و حیوان تا همه یک چیز همی شوند پس
از آنکه پیش از آن هر یکی از آن اندر چیزی بود جداگانه و دیگر آنکه نفس مر آن طبایع را اندر نبات
و حیوان بدو قوت خویش یکی نامیه و یکی غاذیه همی بجنباند بجایهائی که آن جز از جایهاست
که مفردات طبایع همی بدان جانب حرکت کرد و این حرکات قسریست که نفس همی پدید آرد اندر پدید
آوردن مر نبات و حیوان را و مراد نفس اندر این فعل مراد خردیست از بهر آنکه غرض اندر پدید آوردن
نبات آنستکه حیوان از او غذا یابد و حیوان نه اشخاص خویش را خبر شونده اند بل همه اشخاص غذای
خویش که آن نبات است و چون حال اینست گوئیم که غرض نفس از پدید آوردن حرکت قسری اندر طبایع
از بهر پدید آوردن نبات و حیوان غرض خردیست و آن حرکتی است قسری نزدیک یعنی زود باشد
که آنچه بدین حرکت جنبد سوی حرکت طبیعی که از قسری دور است یعنی سکون او دیر باشد باز گردد و در آمدن
درخت و بالا گرفتن او و باز ریزیدن اندر زمانی معلوم تباهی مانند حرکت سنگی است که ما مر او را بقوت خویش
سوی آسمان بر اندازیم تا مدتی اندک بر شود و باز فرود آید و این هر دو کار حرکت قسری باشد ولیکن بر شدن سنگ
بهوا و فرود آمدن او بمدتی اندک بقسر نفس جزویست و بر شدن درخت و حیوان بزرگ شخص بهوا و فرود
آمدن او بمدتی دراز بقسر نفس کلیست و اندر حرکت طبیعی که نفس مر طبایع را داده است هر چند که آن نیز قسریست
چنانکه گفتیم مر نفس را مقصودی کلیست از بهر آنکه مر آن حرکت را [illegible] شدن و بازگشتن نیست چنانکه مر حرکت
قسری جزوی راست و شرح آن گفتیم و معنی این قول آنستکه انواع نبات و حیوان نه برخاستنی و فنای
اشخاص پذیرنده و فانی نیستند و وجود و بقای نبات که وجود و بقای حیوان اندر اوست و حرکت طبیعی
که باقیست اندر طبایع و روا نیست که آن حرکت که وجود چیزهای باقی اندر وجود و بقای او بسته باشد

از حال بگردد در زمانی کوتاه یا آنکه چون بقای نوع ببقای اشخاص است و اشخاص فانی است نوع فانی باشد
و اگر کسی گوید اشخاص فانی اینده است اگر بفنای او نوع را فنا لازم آید بر ایشان او مر نوع را بقا لازم آید
و چون این یکی فنا را از مرگ و دیگری مر بقا را از زایش روی باز ردی و نشکافید لازم آید که همیشه
همچنین اشخاص فانی باشد و انواع باقی باشد جواب او آن است که گوئیم فنای اشخاص واجب است و زایش
آن ممکن است واجب و ممکن بیابد یکی است میان وجوب و امتناع و میان بودش و نابودش و آنچه واجب است لازم است
و ممکن با واجب بپاید و برابر او نباشد پس حرکتی که مر او را همی طبیعی گویند قسریست ولیکن قسریست بر ایشان که حرکت
که او را همی بقسری نشناسند همچنانکه صورت جسم که آن طول و عرض و عمق است قسریست بر دیگر صورتها
که اندر طبایع اند از گرمی و سردی و تری و خشکی پس ظاهر کردیم که حرکت مطلق مر نفس راست و او جنبانیده اجسام است و مر
جسم اندر ذات خویش حرکت نیست البته و طبایع بحرکات قسری متحرک اند و آنچه او بذات خویش متحرک باشد بذات
خویش زنده باشد هرگز نمیرد پس نفس که زنده بذات است [illegible] و حرکت مر او را ذاتیست و اندر
زنده که نفس بجای خویش سخنی بگوییم اندر این کتاب و اکنون گوییم که حرکت اجسام طبیعی همه بر یک جانبست و آن
جانب مرکز عالم است ولیکن از جهت صورتها که یافته اند هر یکی از مرکز عالم اندر حدی و مکانی ایستاده اند
بترتیب و آنچه حرکت او بیک جانب باشد و مر او را جانبهای دیگر باشد و بدان جانبها حرکت نکند ناچار بدان
حرکت مقهور باشد و قهر بر چیزی جز بذات و خواست قاهری نباشد پس طبایع مقهوراند بحرکات طبیعی و دلیل بر درستی
این قول آنستکه اگر سنگی که بر روی زمین افکنده است حرکت او سوی مرکز براستی بی هیچ میلی بسوی دیگر از جوانب
خویش بقهر بودی و همه جانبها را اوکش ده است چرا همی بجانب دیگر حرکت نکند جز بدان جانب و اگر کسی را ظن افتد
که این سنگ حرکت سوی خاک بدان کرد است که این زمین کل اوست و چیزهای جزوی میل سوی کلیات

دو علت نمو

از جمله نسخه است

و آنچه بذات خویش زنده باشد نسخه

بیان آنکه همه طبایع طالب مرکز اند

خویش کنند این ظن از او خطا باشد از بهر آنکه جملگی زمین نیز اجزاست و همگان بر یک نقطه و همی افتاده اند
که آن نقطه مرکز عالم است و هر جزوی از جزوهای زمین سوی آن نقطه مرکز همان حرکت و میل دارد که این
سنگ پاره دارد که بر روی زمین است و بر یکدیگر افتاده اند و بحرکت طبیعی بر یکدیگر را همی فرو فشارند سوی
مرکز عالم و معلوم است مر اهل این علم را که اندر آن نقطه وهمی که مرکز عالم است از جملگی این خاک یک جزو نا متجزی
بیش نگنجد پس این چنان باشد که کلیت این زمین عظیم مر آن یک جزو را همی جویند و سوی او میل همی کنند بجملگی
و کل مر جزو را همی جوید نه جزو مر کل را و اگر کسی را ظن او فتد که جزوهای خاک همی مکان خویش را جویند و از بهر
آن چنین بر یکدیگر مسابقت همی کنند تا بدان مقام رسند که مرکز عالم است این ظن نیز خطا باشد
از بهر آنکه اندر مرکز عالم مر یک جزو را که آن نا متجزی باشد بیش جای نیست پس این جسم بدین عظیمی اندر
مکان نقطه چگونه گنجد و گرایستن این جزوهای خاک سوی نقطه دلیل است بر آنکه جزوهای خاک نیز مر
کل خویش را همی جویند و نیز همگان سوی مکان خویش شتابند بلکه دلیل است بر قهر قاسری که مر
ایشان را بر یکدیگر حوزه کرده است و مر ایشان را حرکت قسری داده است بدین گرانی که اندر این جوهر است
و نیز دلیل بر آنکه جسم مقهور است به کلیت خویش آن است که هر رکنی از ارکان طبایع اندر مکان خاص خویش
بر یکدیگر افتاده اند و چون همه از یک جوهر اند و یک طبع دارند و بعضی از آن برتر است و بعضی فرودتر
این حال دلیل است بر آنکه هر طبعی از طبایع اندر مکان خویش مقهور است چنانکه گوییم خاک بجملگی یک جوهر است
و گراینده است سوی مرکز عالم بر دیگر یاران خویش بگرایستن مقدم است و از جملگی او جز آن یک جزو نا متجزی
که اندر مرکز عالم است هیچ جزوی نیست الا که مر آن مکان را همی جوید و حرکت او سوی مرکز دلیل است
بر آنکه او اندر مکان خاص خویش نیست و هر جزوی که هست از زمین مر آن جزو را که زبر او اندر است

جستن ن

باز دارنده است از رسیدن مر مرکز عالم و همچنین جزوهای زمین مر یکدیگر را ستون گشته اند که فرود
از او مر زبرینان را همی بگذارند که فرود شوند پس همه جزوهای زمین بر آن یک جزو که یاد کردیم تکیه کرده اند
و حال آب و ایستادن جزوهای او بر یکدیگر دلیل است بر مقهور بودن بیشتر جزوهای او از بهر آنکه اجزای آب
همه از یک جوهر است و همگان سزاوارند مر ایستادن را بر روی خاک و چون بر یکدیگر حوزه گشته اند اندر
مغاکهای خاک از دریاها و جز آن تا بعضی از او همی بر روی خاک بساود که آن محل او است و دیگران بر او
افتاده اند و بر یکدیگر بجمله حوزه شده تا بعضی از او همی سطح هوا را بساود از سوی بیرون چه از
جز آن جزوهاست که بر روی خاک است اندر محل خویش نیز مقهور است آنگاه گوییم که اهل طبایع همی گویند
که باد سبک است و سوی حاشیت عالم بر شونده است و همی نگرند که هوا بر روی خاک نشسته است و از
او همی جدا نشود و سطحی از هوا بر روی آب و خاک پیوسته است و سطحی از او بر روی آتش پیوسته است بفلک اثیر
و این دریای عظیم که از هوا اندر میان این دو سطح است همه جزوهای او نه اندر مکان خویشند و آنچه نه اندر مکان
خویش باشد مقهور باشد پس جملگی هوا مقهور است و دلیلی نیست مر طبایعی را بر آنکه گوید هوا سبک است و میل او
سوی حاشیت عالم است از بهر آنکه یک سطح هوا بر روی خاک نشسته است و بر خاستنی نیست از او
مگر آنگاه که از او آنچه برتر از اوست فرود آید و بجای او بایستد و ما گوییم بلکه همه هوا بجملگی قصد آن دارند که بر
خاک نشینند ولکن بر یکدیگر افتاده اند و جزوهای فرودین مر جزوهای زبرین را همی بگذارند که فرود
آیند و بر خاک او فتند همچنانکه جزوهای خاک اند و آنچه مر مرکز عالم نزدیکتر اند مر این جزوها را که برتر از ایشان اند
همی بگذارند که آنجا فرود شوند و هم این است قول ما بر حال ایستادن جزوهای آتش اندر مکان طباعی
خویش که سطحی از آتش نیز بساونده است اندر فرود سوی مر سطح زبرین را از جرم هوا و سطحی از آتش نیز بساونده است

مقشور ن

وسطح فرودین در ن

حکمای طبیعی در ن

از برسوی مرسطح فرودین را از فلک ماه طبایعیان همی گویند از آتش آن جزوها که بر آن سطح بر اند
مقهور نیستند و دیگر جزوها که بر آن سطح است از آتش مقهورند و ما گوییم که علت جسمی کلیست و از این
اجسام را میل سوی مرکز عالمست و جزوهای سطح فرودین از آتش اندر مرکز نزدیک تراند و ایشان
بر سطح هوا تکیه کرده اند و باز داشته مر دیگر جزوها را که از آتش برتر از ایشان اند از فرود آمدن
بجای ایشان و هرچه از آن سطح فرودین برتر است همه مقهورند و هر دو قول درست است که بیشتر از
اجزای اجسام مقهورند آنگاه آسمانها بگرد این اجسام اندر آمده اند و هیچ گشادگی نیست
اندر این میانها البته و همه یک جسم است ولیکن صورتها از یکدیگر جدا اند نه بتخلخل و گشادگی که میان
ایشان هست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله (الذی خلق سبع سموات طباقا ما ترى
فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور) پس گوییم که حرکت طبایع
را اندازه صورتهای ایشان است و صورت خاک سردی و خشکی است و بدین صورت سزاوار
شده است که مرکز عالم نزدیکتر باشد از یاران خویش و صورت آب سردی و تری است و خاک
مر او را بیرون کرده است از جای که بدان جای سزاوارتر است از آب و صورت هوا گرمی و تری است و آب سزاوار
بیرون کند از جای کان سزاوار است یعنی که هر گاه که اندر خاک سوراخی نیست که هوا اندر او است آب فرود شود
و هوا را از او بیرون کند و صورت آتش گرمی و خشکی است و هوا مر او را باز داشته است از فرود آمدن
بمرکز و صورت افلاک طبیعت پنجم است و حرکت او میان دو حرکت فرود آینده و بر شونده است
و آن حرکت استدارتیست که فلک بدین حرکت هم فرو شونده است و هم بر آینده است و چون
درست کردیم که همه اجزای اجسام جسم طبیعی بر آن نقطه وهمی که مرکز عالم است تکیه کرده اند و مر آن را

اجسام نه

سورة الملك

سزاوارتر نه

همی جویند بدین حرکات طباعی از بهر آنکه هر جزوی از خاک سزاوار است که اندر آن نقطه باشد پس بباید
که این حرکت مر ایشان را بسبب نا رسیدن است بدان جای و بازماندن جز از جای که قصد شان باشد
جز بقهر نباشد پس طبایع مقهورست بدین معنی و حرکات او بقهر است و گفتن که مر دو طبع را حرکت سوی مرکز عالم است
بدانچه ایشان گرانند چون خاک و آب و مر دو طبع را حرکت سوی حواشی عالم است بدانچه ایشان
سبکند چون هوا و آتش قول عامیانه است و تعلیمیست و حقیقت آنست که بدانم که همه اجزای عالم تکیه
بر مرکز عالم دارند ولیکن بحکم آن صورت که یافته اند هر یکی مر دیگری را اندر جز خویش جای ندهند و فرق میان
فرود آمدن سنگ از هوا سوی زمین و شکافتن او مر هوا را تا بجز خویش بسد و میان برشدن
پاره از هوا که مر او را اندر زیر آب زرف اندر نهان بیرون گذاری تا آن پاره هوا مر آن آب را بشکافد و بر سر او بر شود
و همچنین است حال پاره آتش که تو مر او را بزیر هوا همی افروخته کنی بر چیزی که بدو اندر آویزد از هیزم و جز آن
و همی گریزد آن آتش پاره از این هوا و همی خواهد که بر سر او بر شود آنگاه اگر خواهی که سنگ فرود آینده را
از هوا چنان پندار که هوا مر او را همی سوی مرکز دفع کند و خود بر سر او بایستد و مر هوای بر شونده را
از زیر آب چنان همی پندار که آب مر او را بر سر خویش اندازد و خواهی چنان گوی که سنگ مر هوا را همی بدرد
و فرود آید و هوا مر آب را همی بشکافد و بر شود و اگر ما تو هم زمین را سوراخ کنیم چنانکه آن سوراخ تا مرکز
عالم برسد دانیم که آن سوراخ پر هوا شود پس پیدا آمد که هوا همی سوی حاشیت عالم راه نجوید بل مرکز را
همی جوید و لیکن همی راه نیابد از آب و خاک که مرکز از او سزاوارترند بدین صورتها که یافته اند از بهر حکیم
پس گوییم که مرکز عالم آن نقطه است که میانه قبه افلاک است و از خاک یک جزو نا متجزی اندر او است و دیگر
جزوهای زمین همه بر آن یک جزو تکیه کرده اند و فرودین جزوهای زمین مر جزوهای برین را چون ستونها گشته اند

برشود

وخاک جمله مر آب را ستون گشته است تا هوا بمرکز نرسد و باز آتش اثیر بر سر هوا افتاده است و هوا مر آتش را
ستون گشته است تا آتش بآب نرسد و باز فلک بر سر آتش اثیر افتاده است و اثیر زیر او اندر ستون
گشته است تا فلک بر هوا نیفتد همچنانکه هوا زیر آتش اندر است تا آتش بر آب نیفتد و آب زیر هوا ستون
گشته است تا هوا بر سر خاک نیفتد و خاک بزیر آب اندر ستون گشته است تا آب بمرکز عالم نرسد و جزوهای خاک
مریکدیگر را ستونها گشته اند تا عالم چنین بتدبیر حکیم برپای شده است و بیشتر از مردمان ازین حال
آگاه نیستند و مر این ستونها را که صانع حکیم بپای کرده است اندر زیر این قبهٔ عظیم و گنبد بلند همی نبینند
چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله (اَللّٰهُ الَّذِی رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) و مثل تکیه کردن
جملهٔ اجزای عالم بر آن جزو که اندر مرکز است چون تکیه کردن پوشش خانهٔ چهارسو است بر ستونی که اندر میان
خانه باشد و همه سرهای تیرها و گذرها بر آن ستون افتاده باشد و آن ستون بر این ستون راست ایستاده
و آن همه بارها بر آن ستون افتاده باشد پس این ستون عالم آن نقطهٔ خاک است که اندر مرکز اوست و دیگر
گوئیم که از جملهٔ جزوهای جسم کلی که عالم است هیچ جزوی آرامیده نیست مگر آن یک جزو که اندر مرکز است
و مرکز عالم نه آن یک جزو خاک مخصوص است که آنجاست بلکه مرکز عالم نقطهٔ وهمی است که آن میانهٔ فلک
الاعظم است و گرانیهای خاک و آب همیشه بجانبهای آن نقطه برراستی ایستاده باشد و چون آبهای
عظیم روان از رودهای عظیم و سیلهای قوی مر خاک و سنگ را از بالای هوا سوی نشیب نقل همی کند
و بادها مر ریگهای روان بسیار از جائی بجائی همی برد گرانیهای زمین از جائی بجائی همی رود است که از مرکز
عالم بار زمین بر یک جانب بیشتر از آن باشد که بر دیگر جانبها از بهر آنکه مثل قطر زمین چون عمود ترازو است
و میانهٔ آن عمود مرکز عالم است و بار زمین از میانهٔ عمود سوی هر دو سر بر راستی سخت و میان آن عمود

آب بر سر خاک ایستاده است تا آب بمرکز نرسد و هوا بر سر آب افتاده است و آب بر هوا را ستون گشته است صح

سورة الرعد

بمثل معلاق فلک اندر آویخته است هرگاه که آبها و بادها مر گرانیهای بسیار از خاک و ریگ از سر
آن عمود بدان سر دیگر افکنند زمین بکلیت از جای خویش بگراید بجای دیگر و مرکز عالم از آن نقطهٔ
خاک بنقطهٔ دیگر بدل شود و آن معلاق از عمود زمین بجائی افتد که بر هر دو سر آن بار یکسان باشد همچنانکه
چون عمود ترازو به رشته آویخته باشد و بار بر هر دو سر عمود یکسان باشد اگر بعضی بار از یک سر عمود
بدیگر سر برده شود مر آن رشتهٔ معلاق را از آنجا که باشد بدان سر که بار سوی او برده اند نزدیکتر باید بردن
تا عمود راست بایستد پس بدین شرح پیدا شد که همان نقطه که از خاک وقتی آرامیده باشد چون
اندر مرکز باشد بوقتی دیگر متحرک باشد سوی نقطهٔ دیگر که پیش از آن سوی او متحرک بوده ممکن است
که همه جزوهای خاک یک یک بزمان دراز بدین تصرف عظیم که همی بود از باد و آب بر این جسم خاکی است
بدان نقطهٔ مرکز رسند به بسیار دفعها و این برهانهائی که نمودیم دلیل است بر آنکه حرکت اجسام طبیعی
بقسر است نه بطبع و طبع نامی است مر قسر را و ما فرق میان طبع و قسر اندر این قول گفتیم و حال آتش
اثیر که بر حاشیت طبایع ایستاده است از دو بیرون نیست یا تکیه بر هوا کرده است و هوا میان
او و میان آب ستون گشته است و مر ورا همی نگذارد که سوی مرکز فرود آید همچنانکه آب مر هوا را
نگذارد که او فرود گذرد یا فلک مر ورا همی نگذارد که او بر گذرد و بدین هر دو روی لازم آید
که آن آتش اندر مرکز خویش مقسور است و حرکت او بدان قسر است که بدو رسیده است و از این
چهار قسم جسم آنچه سخت تر است و فراز هم آمده است خاکست که بر مرکز است و آب از او گشاده
تر است که برتر از وست و باد از آب گشاده تر است که برتر از آن است باز آتش از هوا
گشاده تر است که برتر از هوا است و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آن را شرح

علم الهی هم نهاده است که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلا
و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلا آمیخته است ولکن خلا اندر او بیشتر از هیولیست و باز اندر
هوا گوید خلا کمتر است از هیولی و اندر آب خلا گوید کمتر از آنست که اندر جوهر هوا است و باز اندر
خاک خلا کمتر از آنست که اندر جوهر آبست و گوید که آتش اندر هوا از زدن سنگ بر آهن
از آن همی پدید آید که هوا را سنگ و آهن همی گشاده تر از آن کند که هست تا همی آتش گردد
و ما در این کتاب چون بباب هیولی و خلا رسیم اندر این معنی سخن بگوییم اکنون گوییم که تکیه کردن جزوهای
خاک بر یکدیگر به همه جانبهای زمین دلیل است بر آنکه همه جزوهای خاک همی سوی مرکز عالم گرایند
و گرفتن هوا گرد خاک و آب بکلی که آن جوهری نرم و گداخته است دلیل است بر آنکه هوا بر مرکز
عالم تکیه کرده است و اندر آمدن آتش گرد هوا به همه رویهای او و فرو گشتن او گرد این جوهر که بر مرکز
پیوسته اند دلیل است بر آنکه آتش نیز بر مرکز عالم تکیه کرده است و همچنین افلاک بکلی گرد گرفته اند
مر این امهات را و سوی مرکز فرو خمیده اند و همی نمایند بدین خمیدن خویش که قصد مرکز دارند ولکن
این ستونها که یاد کردیم مر ایشان را باز دارنده اند از مرکز و چون در مرکز چیزی نیست که این گوهران
از او پدید آمده اند و نیز مکانی نیست که اندر او بوده اند تا گوییم که در اصل با جای خویش همی جویند
پدید آمده است که این حرکات مر این گوهران را سوی مرکز نه قسریست نه بطبع و اما علت حرکت
افلاک با ستدارت از تقدیر صانع حکیم است که از جملگی عالم معدن سکون جز آن یک نقطه و همی
که میل همه اجزای عالم سوی او است دیگر چیزی نیست و آن نقطه که خاک اندر او باشد ناچار ساکن
باشد و این حال همی دلیل کند بر آنکه همه اجزای عالم بحرکات خویش همی سکون را جویند و هرچه بدان نقطه

نزدیکتر است حرکت او کمتر است و هرچه از او دورتر است حرکت او بیشتر است و فلک الاعظم که
حرکت همه افلاک بحرکت او است از مرکز عالم بدورتر جای است و آنچه از معدن سکون بدورتر جای باشد
سکون نپذیرد البته و آنچه از سکون دورتر باشد ۲ و چون پدید آوردیم که حرکت همه مطبوعات بقصد
آن است تا برسند بجایگاه سکون ناچار حرکت از فلک بقصد او باشد سوی سکون لاجرم بگرد معدن
سکون همی گردد گشتنی با آسایش و همی نماید آن فلک بزرگ بدین حرکت مستدیر که همی کند بدین کشش همی راه
جوید که سوی مرکز فرود آید ولیکن این ستونها که زیر او اندر اند مر او را نگذارند که فرود آید ولکن چون
این ستونها لطیف و هموارند و هیچ کم و بیش نیست اندر آن حرکت مستدیر پیوسته گشته است مر او را
زوال سکون او و سکون از او زایل شده است بدور ماندن او از معدن سکون چنین بتدبیر بزرگوار
و تقدیر استوار که تواند کردن مگر آنکه آفرینش و فرمان مر او راست چنانکه همی گوید قوله (إِنَّ اللَّهَ
يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ
كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا) و چون سطح زیرین از هوا بر سطح زبرین از آب نشسته است و جزوهای
هوا بر یکدیگر او فتاده است تا بفلک اثیر و هر گاه که سطح آب فروتر شود هوا با او فروتر شود
دلیل است بر آنکه هوا نیز تکیه بر مرکز عالم دارد و سوی او متحرکست و حرکت جزوهای خاک سوی مرکز
تا بر یکدیگر تکیه کرده اند پدید نیست بلکه آنگاه پدید آید حرکت سنگی که بر روی زمین افتاده است سوی
مرکز که آن جزوهای خاک را که سنگ بر او تکیه دارد از زیر او بیرون کند و هوا بزیر او اندر شود
که در وقت حرکت کند پس همچنین حرکت جزوهای هوا که بر یکدیگر تکیه کرده است تا بر روی آب است هیچ
پدید نیست مگر آنگه پدید آید که سنگی را اندر هوا بدارند که مخالف هوا است اندر گرانی تا بدان سنگ

سورة الفاطر

جزوهای هوا از یکدیگر جدا شود در آن جایگاه آنگاه مر آن سنگ را رها کنند تا بشتاب فرود
آید و مر جزوهای هوا را از زیر خویش همی بیرون کند تا به بیند که آن جزوهای هوا که بر سنگ است
چگونه با سطح زبرین از آن سنگ پیوسته بشتاب همی فرود آید که جدا نشود آنگاه چون سنگ به آب
فرو شود سطح آب مر آن سطح هوا را که بر اثر سنگ همی فرود آید از سنگ همی جدا کند و هوای فرود
آینده با آب مزاحمت نتواند کردن چنانکه سنگ مزاحمت کرد که بدو فرو شد از بهر آنکه سنگ از آب
بنزدیک بودن مرکز عالم اولیتر است و مر فرود آمدن هوا را بر اثر سنگ فرود آینده جز آن علتی
نبود که سنگ مر جزوهای هوا را که اندر زبر آن هوا بودند که بر اثر او همی آمد از زیر او بیرون کرد
پس پدید آمد که همه جزوهای هوا بر یکدیگر او فتاده است تا بفلک اثیر و همی فرو گرایند و لکن
بحکم صورت از مکان دیگر یاران باز مانده اند چنانکه آب بحکم صورت خویش از مکان هوا باز
مانده است و نتواند که بر سر هوا بایستد هوا نیز بصورت خویش باز مانده است از فرو
شدن آب و چون این هر چهار صورت که او یکی آتشی است و دیگر هوائی است و سوم آبی است
و چهارم خاکیست بر جوهر جسمست و همه را قصد سوی مرکز است و باز دارنده مر ایشان را از نزدیک
شدن بمرکز عالم این صورتها است این حال دلیل است بر آنکه این صورتها مر ایشان را بقهر حاصل
شده است نه بطبع از بهر آنکه بر این صورتها از قصد خویش باز مانده اند پس ظاهر کردیم که میل جسم
سوی مرکز است نه سوی حاشیت عالم و آتشی و هوائی و آبی و خاکی مر هیولی را صورتهای دوم است
و صورت نخستین مر او را جسمی است نه بینی که چون گوییم هر آتشی جسم است راست باشد و چون
گوییم هر جسمی آتش است دروغ آید و حرکت جسم بصورتهای دوم متفاوتست و چون جسم از صورتی

آن ح

صورت ح

بصورتی

بصورتی دیگر شود حرکت او نیز از جای بجای شود چنانکه ظاهر است که چون جزوی از هوا بصورت
آتش شود در وقت از هوا جدا شود و بر زمین آید و از آب آنچه بصورت هوا شود در وقت از آب جدا
شود و اندر حیز هوا بایستد و چون جملگی اجسام عالم سوی مرکز میل دارند با آنکه مر ایشان را خواستی نیست
و بجانبهای دیگر که راه ایشان از آن سوها گشاده است همی میل نکنند این حال دلیل است بر آنکه میل ایشان
بر این یک جانب بقهر است بقهر قاهری و مثل این حال چنانکه پیش از این گفتیم چنانست که مر چهار
تیر را کسی ببندد و سرها بر سر یکستون نهاده و مر او را همی فرو فشارند پس اگر مر آن کس را خرد باشد داند
که آن تیرها که مر ایشان را خواستی نیست بدان تنگ جای خود فراز نیامده اند بلکه مر ایشان را
بدانجای کسی فراز آورده است و چون جسم مطلق بدین صورتها بچهار فرقت شدند و از یکدیگر جدا ماندند
و با آنکه بجنس یکی بودند بسبب این صورتها دشمنان یکدیگر گشتند این حال دلیل است بر آنکه این صورتها
مر ایشان را قاهری داده است از بهر آنکه جسم یک جوهر است و روا نیست که چیزی ضد خویش شود
بطبع خویش و چون از جسم بعضی صورت آتش یافت و بعضی صورت آب یافت چنین پیداست
چنان همی نماید که از جسم بعضی دشمن بعضی گشته است و محال باشد که جز بقهر قاهری بعضی از جزوی
ضد بعضی شود چنانکه هویداست آهنگر بعضی از آهن مر بعضی را از نوع خویش همی ببرد و بریزاند بصورت
که از آهنگر یابد بر آن فعل که هم اندر جوهر خویش است و این قولی تمام است و پس از این یاد کنیم آنچه را از اثر
حرکت ذکر او واجب آید و چون درست کردیم که مر جسم را بذات خویش حرکت نیست باطل شد قول
دهری که همیگوید فلک صانع عالمست و آنچه اندر او است (قول هفتم اندر باب نفس)
سخن پس از قول اندر حرکت اندر نفس واجب آید گفتن از بهر آنکه حرکت اندر جسم طبیعی و اندر جسم نفسانی

خویش نسخه

پیداست و بقولی که اندر حرکت گفتیم ظاهر کردیم که هر جسم را بذات خویش حرکت نیست لیکن واجب
شد که ظاهر کنیم که نفس جوهری است که حرکت مطلق مرورا است و آن جوهر بذات خویش زنده است
و مکان صورتهاست و دانش پذیر است و پس از فنای شخص یا انحلال او بذات خویش قائم است
و خداوند علم است و جسم نیست آنگاه هر که خواهد مر این جوهر را نفس گوید و خواهد نامی دیگر نهدش
پس گوئیم گروهی از ضعفای خلق که رنج آموختن علم نتوانستند کشیدن و لطایف را بصورت خویش
نتوانستند کردن گفتند نفس چیزی نیست بذات خویش قائم بل اعتدال طبایع است آنچه مر جسد حیوان را
همی زنده دارد و این فعلها از او همی آید و دلیل آوردند بر درستی این قول بدانچه گفتند چون اعتدال
از حال خویش بشود بدیوانگی یا به بیماری یا مستی آن فعل از او همی ناقص آید و مر چیزهای دانسته و شناخته را
همی نداند و نشناسد پس گفتند که این حال دلیل است بر آنکه آنچه این فعلها و علمها مر او را بود تا چون
اندر او نقصان آید نقصان اندر فعل و علم او پدید آید و گفتند که چون باندک نقصانی که اندر اعتدال
همی آید اندر علم و عمل مردم نقصان همی پدید آید واجب آید که چون اعتدال ویران شدن جسد
بجملگی بر خیزد پس از آن این داننده و دانش او هیچ چیز نماند و نیست شود و این قول کردی است
مر نفس را پس از فساد جسد هستی نگفتند و ما گوئیم بتوفیق الله تعالی که اعتدال آن باشد که از طبایع اندر یکدیگر
جسد جزوهای متکافی جمع شود بی هیچ تفاوتی و اگر جزوی از این چهار جزو اندر جسدی بیشتر یا کمتر
از یاران خویش باشد آنجا اعتدال نباشد و از این حکم واجب آید که مزاجهای همه مردمان بلکه
همه جانوران یک مزاج باشد و همه جانوران از مردم و جز مردم بر یک نهاد علم و عمل و حرکت باشند
بی هیچ تفاوتی از بهر آنکه مر همگان را زنده دارنده اعتدال است که او یکی است و فعلها همه از آن

اعتدال بجه
ح

ازآن هم

و فعلها هم ازآن
زنده دارنده
...

زنده دارنده همی آمده و روا نباشد که بر مزاج یک مردم گرمی و خشکی غالب باشد و بر مزاج
دیگری سردی و تری غالب باشد و حال ظاهر اندر مزاج مردمان تا بدیگر حیوان بخلاف این است
از بهر آنکه اگر کسی مر مزاجهای مردمان را تأمل کند از صد هزار مزاج دو مزاج را برابر یکدیگر
نیابد و اگر بحیوانات نگرد تفاوتی عظیم نیز اندر آن بیابد از بهر آنکه حیوان است که اندر میان
برف متولد شود کاندر وی غژغاو و حیوانست میان آتش همی قرار کند چون خوکی که مردم خراسان
بکی گویند و سمندر حیوانست که بسیار شبان روزها آب نخورد و با تشنگی بار گران همی کشد چون
اشتر و حیوانست که اگر از آب یک ساعت بیرون ماند بمیرد چون ماهی و چون این تفاوت عظیم
اندر مزاجها ظاهر است قول آنکس که گوید زنده دارنده مردم مزاج است و اعتدال است
باطل است با آنکه اگر مزاجها همه با یکدیگر راست بودی و زنده دارنده زندگان اعتدال
طبایع بودی و اعتدال عرض باشد پس بقول آنکس عرض بردارنده و جنباننده جوهر بودی اگر
اگر چنین بودی جوهر عرض بودی و عرض جوهر بودی بر عکس آنچه هست پس ظاهر کردیم که نفس
اعتدال طبایع نیست و مر آنکس را که گوید نفس اعتدال است و حجت آرد که چون اعتدال از حال
بشود دانستهای آنکس از دیوانگی و بیماری بنادانسته بدل شود گوئیم چرا نگری که چون آنکس از
دیوانگی و بیماری بدرستی آید همان دانستها همی بدو باز آید و اگر نفس کان علمها مر او را حاصل بود
اعتدال بودی چون اعتدال بشد و بعضی از آن فاسد شد آن دیگر جزوهای طبایع همی علم
ماند باز چون بجای آن بعض فاسد شده بعضی دیگر آید و این بعضی که اکنون آمد از آنچه آن
بعض دانسته بود که فاسد شد چیزی ندانست واجب آید از آن علمها که آن اعتدال پیشتر دانسته بود

ملک با اول مفتوح
و سکون کاف
و زاء ع است

مستی

و بهوش

این اعتدال دیگر چیزی نداستی و چون بیمار که مزاج او باعتدال باز آمد مر علمها و صنعتها خویش را
باز یافت پیدا آمد که مر نفس را اعتدال خادمی بود و علم و صنعت اندر نفس بود که معدن
صورتهای لطیف است از معقول و مصنوع و چون خادم او ضعیف شد از کار باز ماند و چون
باز قوی گشت بکار باز آمد اما فرو ماندن نفس از معلومات خویش اندر حال بیماری و مستی
و جز آن بدانست که مر او را پوششی او فتد از بجای آوردن خاص فعل خویش را و چون پوشش
از او برخیزد بحال خویش باز آید بر مثال چراغی که مر او را بچیزی بپوشند روشنی نتواند رسانیدن
بجایهائی که ممکن باشد که روشنی بدان برسد اگر آن پوشش نباشد و باز یافتن نفس مر معلومات
خویش را پس از گم کردن او مر آن را بعلتی از علتها دلیل است بر آنکه اندر ذات او خللی نیفتاده
بود چه اگر خللی بذات او رسیده بودی معلومات او تباه شدی و چون از بیماری که آن
بعضی از گشتن فساد اندر ذات نفس آینده نیست این حال دلیل است بر آنکه از افساد جسد
اندر ذات نفس نقصانی نیاید بلکه بذات خویش قائم باشد پس ظاهر کردیم که نفس اعتدال
نیست و نیز گوئیم که از جسد حیوان پیوسته طبایع تحلیل برون شود و گرسنه شدن جانور
پس از سیری ایشان بدین سبب همی باشد پس چیزی که از همه جزوهای کم همی شود چگونه معتدل
باشد مگر دهری گوید که آن همه اعتدال که مر او راست بالسویه همی تحلیل او فتد و اگر چنین باشد
پس واجب آید که حیوان گاهی بازنده که بیشتر باشد و گاهی بازنده که کمتر و این محال است
از بهر آنکه حیوان زنده که حرکت کردنست بارادت و چون حال جانوران اندر گرسنگی بخلاف حال
او است اندر سیری اگر طبایع او بحال سیری معتدل باشد بحال گرسنگی نامعتدل باشد

پس اگر زنده که او باعتدال است و اعتدال مر او را بحال سیری است واجب آید که بحال
گرسنگی مرده باشد که آن نه اعتدال است پس چون بحال گرسنگی نیز زنده است پیدا آمد که
نفس نه اعتدال طبایع است و چگونه آن کسی که گوید نفس اعتدال است که مر این جزوهای طبایع را
بیکانگی اجزا را چه چیز فراز آورد تا معتدل شد پس از آنکه از کل خویش جدا شوند اگر گوید این
جزوهای طبایع بذات خویش همی جدا شوند و با یکدیگر همی بیامیزند بایستی که همه طبایع کلی
با یکدیگر بیامیختندی از بهر آنکه این جزوها از آن کلیات اند و کل جسم مر جزوهای خویش چیزی نیست
و چون بعضی از کل طبایع آمیخته همی شوند و دیگران بحال خویش از یکدیگر جدا اند پیدا است که مر
این جزوها را آمیزنده قاهر است و ما همی دانیم که صورت مردم از نطفه همی پدید آید و نطفه مفعول است
و مر مفعول را از فاعل جز ذات خویش چاره نیست از بهر آنکه روا نیست که چیزی فاعل ذات خویش باشد
چه اگر چیزی فاعل ذات خویش باشد محال لازم آید از بهر آنکه واجب آید که آنچه همی موجود خواهد
شدن پیش از وجود خویش موجود باشد و این محال باشد که هم موجود باشد و هم معدوم باشد
پس واجب آید بتقدیر مقدر حکیم که مر آن نطفه را قوتی باشد نگاه دارنده مر آن جزوها را که ذات
نطفه است و آن قوت مر آن نطفه را صورت کننده باشد چون غذا در خور او بدو پیوسته شود
اندر مکانی در خور او باشد و نطفه بدان قوت که اندر او است زنده باشد و واجب آید که آن
قوت صورت کننده که اندر آن نطفه است جسم نباشد بل نگاهبان صورت گران جسم باشد
و دلیل بر درستی این قول آن است که روا نیست که نطفه بذات خویش صورتگر ذات خویش باشد
از بهر آنکه آن جزوها است از یک جوهر و جزوی از آن بصورتگری کردن از یاران خویش

سزاوارتر نیست و روا نیست که همه جزوهای او هم فاعل باشد مر ذات خویش را و هم مفعول ذات
خویش باشد که این محال بود و چون جملگی آن نطفه مفعولست و صورت پذیر است واجب آید
که اندر او چیزی باشد که آن چیز جسم نباشد چه اگر جسم باشد آن نیز جزوی از آن مفعول باشد
چنانکه گفتیم آنگاه گوییم که آن صورت که اندر نطفه است جسم نیست ولکن جوهر است از بهر آنکه جسم
از عرض صورت نپذیرد از بهر آنکه عرض بذات خویش قائم نباشد و آنچه بذات خویش قائم نباشد
مر او را فعل نباشد و مر این معنی را که اندر نطفه است فعل است پس درست شد که آن معنی که اندر
نطفه است عرض نیست و چون عرض نیست ناچار جوهر است و اگر کسی را ظن اوفتد که اندر نطفه
مردم یا دیگر حیوان جوهری نیست که آن جوهر مصور آن نطفه است و مر غذا را اندر خور او در او
کشنده است و زنده کننده است پس بنگرد اندر تخمهای نبات و دانههای درختان که آن ظاهر است
تا ببیند که اندر هر تخمی و دانه قوتی است که آن قوت مر لطایف خاک و آب را بخویشتن کشنده است
و از صورتهای طبایع که مر آن را بدان صورت که مر او را بر اظهار آن قدرت است آرنده است
و چون همی بینند که آن معنی که اندر گندم است و گندم بدان معنی از جو و جز آن جداست تواناست
بخویشتن کشیدن مر لطایف خاک و آب را بمیانجی آتش و هوا و مر آن را از صورت طبایعی بصورت
آن جسم آوردن که او بدان پیوسته است داند که آن معنی جوهر است تا همی اندر طبایع که آن
جوهر است فعل تواند کردن و چون نطفه را همی بیند که آن تخم مردم است بباید دانستن که اندر آن
تخم نیز جوهر است که صورتگر این جسم است که او بدان پیوسته است پس گوییم که نام آن جوهر که آن
اندر نطفههای حیوان است و اندر تخمها و بیخهای نباتست نفس است و آن جوهری ابداعیست

صورتگر و فاعل باشد مر نطفه را
و نیز واجب آید که
آن چیز صح

نطفه صح

و آنچه ابداعی باشد او جزو چیزی نباشد و آنچه جزو چیزی نباشد قوت او متناهی نباشد یعنی
که اندر تخمها و نطفهها بحد قوت اشخاص بی نهایت است و اگر کسی گوید که از یک دانه گندم چندان
گندم حاصل آید که چون فلک الاعظم از آن پر شود و مر هر یکی را از آن دانهها همان فعل و قوت باشد
که مر آن دانه نخستین را بود که این دانهها از او حاصل شده است راست باشد و اگر نفس اعتدال
طبایع بودی و اعتدال نه گرم باشد و نه سرد و نه تر باشد و نه خشک و نه گران باشد و نه سبک
پس اندر جانوران اعتدال نیست از بهر آنکه حال او بخلاف این است و همه طبایع اندر او ظاهر است
جدا جدا و اگر طبایع اندر جانوران متکافی الاجزا بودی نبایستی که جانور بر زمین بودی و نیز نبایستی
که بر آسمان شدی بلکه بایستی که نه بر خاک قرار یافتی و نه اندر آب و نه بر هوا و نه اندر آتش از بهر
آنکه هر یکی از این طبایع مر اعتدال را مخالفست و چون قرار جانور بر خاک است دلیل است بر آنکه اندر او
اجزاء خاک بیشتر است و ظاهر حال خود همین است و اگر نفس اعتدال بودی و طبایع اندر جانور
متکافی الاجزا بودی نبایستی که جانوران بخاری از تن برخاستی از آنکه بخار از آب بقوت آتش برخیزد
و تا مر آتش اغلبه نباشد آب ازو نگریزد و چون بخار از حیوان بیرون شونده است این حال دلیل است بر آنکه گرمی
اندر او بر تری غالب است پس چون غلبه گرمی ظاهر شد اندر او معتدل چگونه باشد و اگر نفس اعتدال
بودی و طبایع اندر جانور معتدل بودی نبایستی که هیچ جانور از بسودن گرم بودی و جانوران قوی
ترکیب همه گرم اند از بسودن و اگر جزوهای طبایع اندر جانوران متکافی اندی چرا از زمین او را بخویشتن
کشیده است و آتش اثیر و هوای بسیط مردم را بخویشتن همی نکشد و چون مردم و دیگر حیوانات از زمین آید

و بر هوا همی نایستد و بر گرد آتش همی بر نتوانند شد آن این حال دلیل است بر آنکه جزوهای هوائی
و آتشی اندر او کمتر از جزوهای خاکی و آبی است و چون حال این است این چیز معتدل نباشد و اجزای
طبایع اندر او متکافی نباشند پس ظاهر شد که نفس اعتدال نیست و اگر نفس اعتدال بودی طبایع
اندر هر جانوری معتدل است بقول بهری چون یکی معتدل که مردم است سخن گوی و دانش پذیر است بایستی
که هر جانوری سخن گوی و دانش پذیر بودی و اگر این جانور که دانا و سخن گوی است معتدل است پس آن
جانور که نادان و بی سخن است معتدل نباشد از بهر آنکه دانش ناپذیر و سخن ناگوی ضد دانش پذیر
و سخن گوی است همچنانکه نامعتدل ضد است مر معتدل را و چون نامعتدل با معتدل هر دو زنده اند
دلیل است که نفس که زندگی زنده بدوست جز اعتدال است و نیز ظاهر است که طبایع اندر جسد جانور
پراکنده است و بجائی از او گرمی بیشتر است چنانکه دل است که معدن حرارت است و بجائی از او سردی
بیشتر است چنانکه سرهای انگشتانست که ناخن بر او از سردی سخت شده است و از معدن حرارت
دور است و بجائی تری از او بیشتر است چنانکه معده است که همیشه اندر او آب است و بجائی از او خشکی
بیشتر است چنانکه ساقهاست پس چیزی که ترکیب او با این تفاوت باشد و اجزاء طبایع اندر او
متفاوت باشند چنین که گفتیم او چگونه معتدل باشد و چون اندر جملگی جسد حیوان طبایع آینده است
و از او بتحلیل بیرون شوند مگر این جزوهای طبایع را اندر این ترکیب قسمت یابنده و کننده بباید و این چیز
جز از طبایع باید از بهر آنکه همچنانکه مر همه جسد را از تری همی نصیب باید از گرمی نیز مر همه جسد را همی بهره باید بود
و همچنان از سردی و خشکی و بهری از طبایع اندر جسد از بهری سزاوارتر نیست بقسمت کردن از قسمت
پذیرفتن و چون هم قاسم و هم مقسوم یک جوهر باشند محال باشد و اگر فرستنده طبایع سوی

همه جسد گرمی است و فرستنده گرمی سوی همه جسد چیست و اگر گوید فرستنده گرمی طبعی دیگر است آنگاه
هر یکی از آن فاعل مفعول باشد و محال باشد که مفعول مر فاعل خویش را فاعل باشد پس طبایع را که اندر بخشش
پذیرفته و گسترانده شده است بخشش گری و گستراننده لازم است که آن از طبایع نیست و دانش پذیر
و گوینده و رانده آن بخشش گر طبایع اوست و او جوهر است تا اندر جوهر همی تصرف کند و عمارت کننده جسد
آن جوهر است نه طبایعست از بهر آنکه طبایع اندر جسد مفعول است و وقتی باشد که آن جوهر از جسد
بیرون شود و از جسد بیرون شدن او این معنی که دارد نماند و پراکنده شود و چگونه آنکس که گوید
نفس اعتدال طبایع است که چرا چون جزوهای متکافی از طبایع اندر ترکیب مردم جمع شد سخنگوی
و دانش پذیر و مدبر و متفکر آمد و چون در ترکیب اشتر جمع شد مردار نه سخن آمد و نه علم و نه تدبیر و نه
تقدیر و نه فکرت و چون اشتر زنده باشد و تشنه باشد حال او بخلاف سیرابی او باشد و هر دو حال
اشتر زنده و بارکش باشد و اگر چون تشنه باشد اجزای طبایع اندر او متکافی باشد چون پنجاه من
آب بخورد آن اعتدال متکافی اجزاء جز از حال خویش همی نگردد و آب و آتش ضد اند
و زیادتی که اندر چیزی آید که ضد او اندر آن چیز بیش از آن باد هم گوشه باشد پس از آن با هم گوشه شود
با او و ضد او ضعیف شود و چون ضدی ضعیف شد ضد او قوی شود و آن جز از اعتدال بشود
پس چرا اعتدال اندر اشتر تشنه از آنکه پنجاه من آب بخورد حاصل بود و پس از آن بر حال خویش بماند
این بخلاف حال طبایعیست بلکه واجبست که چون چیزی باشد که اندر او اجزاء طبایع متکافی باشد
چون از رکنی از آن جزوی کم شود مر اجزاء ضد آن رکن را قوت مضاعف شود و معتدل نماند و چون ظاهر
کردیم که نفس اعتدال نیست گوییم که زندگی مر جسدهای ما را عرضی است از بهر آنکه چیزی عرضی آن باشد اندر چیزی

جدهم
دراننده ۴ ل
پیش م

شناخته است

ما گفتیم نفس مردم مکان صورتهای مجرد است آن است که مردم کسی را که نخست بیند باز نشناسدش
از بهر آنکه صورت آن کس را قوت متخیله او از هیولی او مجرد بیرون نکرده است و اندر قوت حافظ
خویش نگاه نداشته باشد و مر کسی را که دیده باشد چون دیگر بار بیند بشناسدش از بهر آنکه مر صورت او را
مجرد نگاه داشته باشد اندر نفس خویش و چون دیگر باره بیندش و مر این صورت بازپسین را با آن
صورت پیشین برابر یابد گوید این همان است و مر آن را شناختن گویند و چون درست کردیم
که زندگی جسد نفس است و زندگی نفس ذاتیست و آنچه زندگی او ذاتی باشد نمیرد و آنچه نمیرد فنا نپذیرد
درست شد که نفس پس از فنای جسد باقی و زنده است و چون نفس مردم آراسته است مر پذیرفتن
صورتهای معلومات را بمیانجی حواس که یافته است پدید آمد که نفس هیولیست مر صورتهای علمی را
چنانکه جسم هیولیست مر صورتهای صناعی را و چون اندر این عالم اجسام مر صورتهای مختلف را
پذیرفته است چنانکه بر بعضی از جسم صورت آتش است و بر بعضی صورت هوا است و بر بعضی صورت
آبست و بر بعضی صورت خاکست و بر بعضی صورت افلاکست و بر بعضی صورت کواکب است و این همه
بجملگی جسم است و در این اجسام پس از این صورتها صورتهای موالید است که همی پدید آیند از نبات
و حیوان و معادن و صورت اندر جسم جز بحرکت پدید نیاید و ما درست کردیم پیش از این که مر جسم را
بذات خویش حرکت نیست پدید آمد که صورت کننده این جسم خداوند حرکت است و چون درست
کردیم که حرکت ذاتی مر نفس راست و این ارادیست پدید آمد که صورت کننده جسم نفس است
پس ظاهر شد که نفس خداوند صنعت است و چون مر جسم را حرکت نیست و نفس معدن حرکت است درست شد
نیز که نفس جسم نیست پس ظاهر کردیم که اندر ما گوهریست که بذات خویش زنده است و میرنده نیست

یافته است

که گاهی اندر او باشد و گاهی نباشد و چون جسدهای ما گاهی زنده است و گاهی نه زنده باشد
همی دانیم که زندگی جسد ما عرضی است و معنی عرضی اندر چیزی از چیزی آید که آن معنی اندر آن چیز
جوهری باشد پس واجب آید که اندر جسدهای ما بوقت زندگی ما چیزی هست که مر او را زندگی جوهریست
تا از آن زندگی جوهری که مر آن چیز راست زندگی عرضی اندر جسد ما آمده است بر مثال آهن سرخ که
چون با آتش که مر او را گرمی جوهری است مجاورت کند گرمی عرضی از آتش اندر آهن آید پس مر آن
چیز را که زندگی عرضی اندر اجساد ما از او آمده است نفس گفتیم و بضرورت دانستیم که زندگی مر او را
جوهری است و چون چیزی یافتیم که آن بذات خویش زنده است و جوهر دیگر زنده بدو همی شود
دانستیم که او بذات خویش جوهر است نه عرضی است از اعراض چون مر این زنده را که زندگی او
عرضی است میرنده یافتیم دانستیم که آنچه زندگی او جوهری است میرنده نیست پس ظاهر شد که نفس ما بذات
خویش زنده است و میرنده نیست البته و چون درست کردیم پیش از این که مر جسم را حرکت او قسری است
و مر او را حرکت نیست جز حرکت قسری و اندر چیزی حرکت از آنجا که بارادت پدید آید و جسد ما
متحرک است پدید آمد که حرکت اجساد ما قسریست از نفس که حرکت او ارادیست و جوهر زنده متحرک است
و نفس زنده است لازم آید که حرکت مطلق مر نفس راست که زندگی او جوهریست و چون مردم مر صورتهای
نطقی و کتابتی و صناعی را بر هیولیهای آن پدید آرنده است و مر صورتهای محسوسات را بقوت
متخیله از هیولیهای آن بیاهیخته است و اندر قوت حافظه مر آن را نگاه دارنده است و مر صورتهای
معلومات را اندر نفس خویش جای دهنده است بی آنکه صورت معلومی اندر او با صورت معلومی دیگر
بیامیزد پدید آمد که نفس مردم مکان صورتهای مجرد است و دلیل بر درستی این قول آنست که

و شعر

و مر او را حرکت ذاتیست و مکان صورتهای مجرد است و خداوند صنعت است و دانش پذیر است
و پس از فنای جسد باقیست و جسم نیست و نام این جوهر نزدیک ما نفس است و شرط ما باول این
قول آن بود که مر این جوهر را بدین صفات اثبات کنیم و بجای خویش ازین کتاب اندر چگونگی و چرائی آمدن
او اندر این عالم و پیوستن او بجوهر جسم سخن مشروح بگوئیم و بیان آن بکنیم بتوفیق الله تعالی .

(قول هشتم اندر هیولی) چون ثابت کردیم که صنعت مر نفس راست و پذیرندهٔ صنعت هیولیست
سخن پس از اثبات نفس بر هیولی واجب آید گفتن و هیولی نخستین آن است که مر صورتهای نخستین را که آن
طول و عرض و عمق است او بر گرفته است و گروهی از حکما گفته اند که هیولی جوهری قدیمست و حرکت
مر او را اندر ذات عرض است و ما اندر قولی که بر جسم گفتیم ازین معنی طرفی یاد کردیم پیش ازین و بیان
کردیم که صورت بجوهریت اولی تر است از هیولی از بهر آنکه فعل از صورت همی آید نه از هیولی و صورت
مر این مرکب را که جسم است جدا کننده است و پدید آرنده است مر هیولی را و مر هیولی اولی
بی صورت نا موجود است و صورت بی هیولی اندر نفس موجود است بمجرد خویش و هیولی فعل پذیر است و صورت
مر هیولی را از حال او گرداننده است پس آنگاه او گردانندهٔ حالست بجوهریت سزاوارتر باشد از آنکه او
حال پذیرد پس جسم جوهریست فعل پذیر و محسوس و نفس جوهریست فاعل و معقول و جسم گرفتست
از هیولی و صورت و چون نفس معدن صورتهاست پیدا شد که مر هیولی را این صورتهای نخستین که جسمیت
جسم بدانست نفس داده است که او مصور قادر است ازبهر پدید آوردن صورتهای دیگر اندر صنعت عالم
و موالید او بتقدیر باری سبحانه و مسخر بودن جسم مر نفس را بدانچه از او مر صورتهای جزوی را همی پدید آرد
اندر موالید و پذیرفته است اندر امهات و تصرف نفس اندرو از حال بحال همی گردد که او همی دهد

قوتهای او را

بر خویشتن کاو جسمست که مر این صورتهای نخستین را از طول و عرض و عمق است نیز از نفس یافتست و مر
هیولی را بدین صورتها از حال ناچیزی بحال چیزی نفس آورده است بتدبیر باری سبحانه که مبدع
عقل و نفس اوست جل و تعالی پس گوئیم که آنچه نفس و عقل مر او را اندر نیابد مر او را وجود نباشد و عقل
مر چیز را بصورت شناسد و آنچه مر او را صورتی نباشد عقل مر او را اثبات نکند و هیولی بی صورت صورتی
ندارد پس او را وجود نیست و مر صورتها را بی هیولی اندر عقل وجود است پس پیدا شد که صورت موجود
کننده هیولیست از مجهولی او و مادت مطلق اندر وهم آینده نیست مگر که نفس بیاری عقل از جسم مر او را
بمیانجی صورت ثابت کند آنگاه مر صورت را بوهم بر اهنجد و مجهولی ثابت کندش بی آن صورت و صورت را
بوهم از او دور اندازد و مر او را بمجردی ثابت کندش (فصل) اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد بن
زکریای رازی و جز از ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیمست و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است
یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری سبحانه تعالی (عما یقول
الجاهلون علوا کبیرا) و گفته است که هیولی مطلق جزوها بوده است نامتجزی چنانکه مر هر یکی را
از او عظمی بوده است از بهر آنکه آن جزوها اگر مر یکی را از او هیچ عظمی نباشد بفراز آمدن آن چیزی نباشد
که مر او را عظم باشد و نیز مر هر جزوی را از او عظمی روا نباشد کز آن جزو خردتر عظمی روا باشد که باشد و اگر
هر جزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی مبسوط باشد و هیولی که مر جسم را مادتست مبسوط است و طینت است
پس گفته است اندر قول اندر هیولی که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزی است و گشاده شدن ترکیب
اجسام عالم سوی آن اجزاء باشد تا آخر کار عالم و هیولی مطلق آنست و گفته است قدیمست از بهر آنکه
روا نیست که چیزی قائم بذات که جسم است نه از چیزی موجود شود که عقل مر این سخن را نپذیرد

صورت ها

ازاد هم

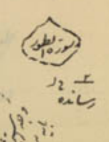
وگفته است از آن جزوهای هیولی آنچه سخت فراز آمده است از او جوهر زمین آمده است
و آنچه گشاده‌تر فراز آمده است از او جوهر آب آمده است و نیز آنچه گشاده‌تر آمده است از او
جوهر هوا آمده است و آنچه از هوا گشاده‌تر آمده است از او جوهر آتش آمده است.
وگفته است از آب آنچه فراز هم‌تر آید از آنکه هست زمین گردد و از او آنچه گشاده‌تر از آن شود
که جوهر او است هوا گردد و از جوهر هوا آنچه فراز هم‌تر از آن شود که هست آب گردد و آنچه گشاده‌تر
از آن گردد که هست آتش گردد آنگاه بدین سبب است که چون مر آهن را بر سنگ برزنند آتش
پدید آید از بهر آنکه هوا میان سنگ و آهن اندر گشاده و دریده شود و نادان همی پندارد که اندر
سنگ و آهن همی آتش پدید آید و اگر اندر سنگ و آهن آتش بودی مر آهن و سنگ را همچو خویشتن گرم
کردی از بهر آنکه خاصیت آتش است که هر چیز را که اندر او باشد بحال خویش گرداند آنگاه گفته است
ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی است ولیکن آن ترکیب بخلاف این ترکیبات است و دلیل بر درستی
این قول آنست که مر فلک را حرکت نه سوی میانهٔ عالم است و نه سوی حاشیت عالم است از بهر
آنکه جسم او سخت فراز آمده نیست چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید چنانکه زمین جسته است
و نیز سخت گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ بگریزد که اندر او بگنجد و حرکت
مستقیم جز بر این دو جهت نیست و علت این دو حرکت این است که گفتیم و گفتند که مر جرم
طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست پس چون مر فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود چون بجنبد حرکت
او باستدارت آید و تا این ترکیب باید است حرکت او هم چنین است از بهر آنکه مر او را جائی از دیگر جایها
درخورتر نیست چنانکه مر جرم سخت را جای تنگ درخور است و مر جرم گشاده را جای گشاده

درخور است آنگاه گفته است که چگونگی‌های اجسام از گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و جز آن
بسبب آن است که خلاء بیشتری آن است که با هیولی آمیخته است تا چیزی سبک است و چیزی گران است
و چیزی روشن است و چیزی تاریک است از بهر آنکه چگونگی عرض است و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر
هیولی است این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی و برهان کرده است
محمد زکریا بر آنکه هیولی قدیم است و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع
یعنی چیزی کردن نه از چیزی بمقصود کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب یعنی اگر خدای مردم را
ابداع کردی تمام بیکبار بمقصود او نزدیکتر از آن بحاصل شدی که بچهل سال مر او را همی ترکیب کند و این
یک مقدمه است و آنگاه گوید که صانع حکیم از کاری که آن بمقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری که آن
از مقصود او دورتر باشد میل نکند مگر آنگاه که از وجه آسانتر و نزدیکتر متعذر باشد و این دیگر مقدمه است
آنگاه گوید نتیجه از این دو مقدمه آن آید که واجب آید که وجود چیزها از صانع عالم بابداع باشد
نه بترکیب و چون ظاهر حال بخلاف این است و وجود چیزها بترکیب است نه بابداع لازم آید که ابداع
متعذر است از بهر آنکه هیچ چیز اندر عالم همی پدید نیاید مگر بترکیب از این امهات که اصل آن هیولی است
و گوید استقرای کلی برابر برهان باشد و چون هیچ چیز اندر عالم پدید نیاید مگر از چیزی دیگر واجب آید
که پدید آمدن طبایع از چیزی بوده است که آن چیز قدیم بوده است و آن هیولی بوده است پس هیولی
قدیم است و همیشه بوده است ولکن مرکب نبوده است بلکه گشاده بوده است و دلیل بر درستی این قول
آنست که گوید که چون اصل جسم یک چیز است که آن هیولی است و اندر این جسم کلی که عالم است جزوهای
هیولی بر یکدیگر اوفتاده است و بعضی از جسم زبرتر است و بعضی فرودتر است این حال دلیل است بر آنکه

هیولی مقهور نبوده است پیش از ترکیب عالم و چون مقهور نبوده است و قهرش بر ترکیب او فتاده است
گشاده بوده است پیش از ترکیب و تا آخر کار که عالم بر خیزد هیولی همچنان که بوده است گشاده شود
و همیشه گشاده بماند و نیز گفته است که اثبات صانع قدیم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است
پس دانستیم که صانع او پیش از او بوده است و مصنوع هیولی است مصور پس پیدا است صانع پیش از مصنوع
بدلالت مصنوع ثابت شد و هیولی پیش از مصنوع بدلالت مصنوع که بر هیولیست ثابت شده است و چون
جسم مصنوعست از چیزی بقهر قاهری همچنانکه قاهر قدیم ثابت است پیش از قهر آنچه قهر بر او افتاده است
نیز واجب است که قدیم باشد و ثابت باشد پیش از قهر و آن هیولی باشد پس هیولی قدیمست این جمله قول
این فیلسوفست اندر قدمت هیولی و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم این اعتقادی فاسد است
و بنیادی سست و نااستوار و قاعده ضعیفست بدو سبب یکی بدان سبب که بخلاف قول خدایست و آنچه
از گفتارها بخلاف قول خدا باشد آفرینش که آن فعل خدایست بر درستی آن گواهی دهد
و قول را که آفرینش بر درستی آن گواه نباشد عقل نپذیرد و دیگر بدان سبب که بعضی از این دعوی‌ها
که این مرد کرده است دیگر بعضهای خویش را همی باطل کند و این اعتقاد بخلاف قول خدای از آنست
که خدای تعالی مر خویشتن را همی پدید آرنده آسمان و زمین گوید با بداع نه از چیزی بدین قول قوله



(بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ) و دیگر جای همی گوید مر دمانرا نه از چیزی آفریدم بدین قول



قوله (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) و هر که مر قول خدای را سبحانه که
بیانگی محمد مصطفی صلعم بخلق رسید رد کند مر قول خویش را رد کرده باشد از بهر آنکه هر که مر قول پیغمبر
خدای را القول خویش رد کند پیغمبری مر خویشتن را دعوی کرده باشد پس منکر شدن او مر رسالت را

مقر آمدن

مقر آمدن او باشد بدان و چون انکار او مر نبوت را اقرار او باشد بدان اصل نبوت بر قرار
او ثابت باشد و چون نبوت ثابت شد آنکس که خلق بجملگی اندر طاعت و عصیان او بدو بهره شدند
و صلاح یک بهره از طاعت او بدیشان پیوست و فساد اندر دیگر بهره اندر عصیان او پدید آمد
بکشتن و فروختن و بیشتر از خلق مر احکام و مثالهای او را قرار گرفتند و راست گویان و کم
آزاران و حلال خواران و امینان و بی‌خیانتان متابعان او یند مر نبوت که آن ثابت است
سزاوارتر از آن کس باشد که جز بدفعلان و مستحیلان و فتنه‌جویان و دروغ زنان و خائنان و مفسدان
و بدقولان مر او را نپذیرند پس این حق و گفتار درست آنست که گوئیم خدائی است و هر چه جز خویشتن
اوست همه آفریده او است هیولی با صورت جفت کرده او است نه از چیزی البته مبدوع حق است
و ابداع مر او راست و خالق است و خلق تقدیر او است و صنع او بر دو روی است یکی پدید آوردن
چیزی که چیزها از او آید و آن جسم است نه از چیزی و دیگر تقدیر کردن چیزهاست چون موالید از چیزی و آن
جسم است همچنانکه دو گونه خلق مر او راست یکی لطیف و زنده بذات خویش چون نفس و دیگر کثیف
و زنده شونده بدانچه او بذات خویش زنده است چون جسم و اکنون ببیان و برهان این قول مشغول
شویم و بحجتهای اقناعی و برهانهای عقلی و دلیلهای علمی درست کنیم فساد اعتقاد پسر زکریای رازی را و نا
استواری بنیاد قول و سستی قاعده سخن او بتوفیق الله تعالی گوئیم که محمد زکریای رازی دعوی کرده است
که هیولی قدیمست و آن جزوهائی بوده است بغایت خوردی و بی‌هیچ ترکیبی و باری سبحانه
اجسام عالم را از آن جزوها ترکیب کرده است به پنج ترکیب از خاک و آب و هوا و آتش و فلک
و همی گوید از این اجسام آنچه سخت‌تر است تاریک‌تر است و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولیست

با جزوهای خلا یعنی مکان مطلق و اندر ترکیب خاک جزوهای هیولی بیشتر از آن است که اندر ترکیب
آب است و جزوهای خلا اندر خاک کمتر است و اندر آب بیشتر است و از آن است که آب گرانتر است
از خاک و آب نرم و روشن است و خاک سخت و تاریک است و همچنین ترتیب جزوهای هیولی اندر آتش
بیشتر از آن است که اندر هوا است و جزوهای خلا اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آتش است و جزوهای
خلا اندر آتش بیشتر از آنست که اندر هوا است و تفاوت که هست میان این اجسام اندر سبکی و گرانی و روشنی
و تیرگی بسبب تفاوت اجزای این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان این دعویهای خصم ما است که یاد کردیم
و ما گوییم اندر رد این قول که دعوی این مرد بدانچه همی گوید هیولی قدیم است همی رد کند مر دیگر دعوی
او را که همی کند بدانچه همی گوید این اعراض اندر هیولی بسبب این ترکیب آمده است از بهر آنکه قدیم
آن باشد که زمان او نامتناهی باشد و اگر زمان هیولی اندر بی ترکیبی نامتناهی بودی سپری نشدی
و اگر آن زمان بر گذشتی ترکیب پدید نیامدی و چاره نیست از آنکه اول زمان ترکیب هیولی آخر زمان بی
ترکیبی او بود پس زمان بی ترکیبی او بی نهایت نبود بلکه نهایت زمان بی ترکیبی اولین ساعت بود
که آغاز ترکیب او اندر آن زمان بود و اگر زمان بی ترکیبی هیولی را آغاز نبودی بانجام نرسیدی
از بهر آنکه زمان باقرار محمد زکریای رازی مدت است و مدت کشیده باشد و کشیده اگر از آغازی
نرود بانجامی نرسد و چون مدت بی ترکیبی هیولی باقرار خصم ما سپری شد این سخن دلیل است بر آنکه
مر آن مدت را آغازی بود پس زمان هیولی را آغاز و انجام بود و آنچه مر او را آغاز و انجام زمانی
باشد محدث باشد پس هیولی باقرار محمد زکریا محدث است و درست کردیم که بعضی از دعوی او که
آن ترکیب نیز اندر هیولی است پس از بی ترکیبی و سپری شدن زمان بی ترکیبی او است همی باطل کند

مر بعضی از دعاوی او را که همی گوید هیولی قدیم است یعنی مر زمان او را آغاز و انجام نیست پس
گوییم که اگر قول این مرد بدانچه گفت هیولی قدیم است و قدیم آن باشد که مر زمان او را نهایت
نباشد درست است این تراکیب و این اعراض محدث نیست مر هیولی را و هیولی بر حال خویش است
گشاده و بی ترکیب و زمان او سپری نشده است و اگر قول این مرد بدانچه گفت مر این اعراض
و ترکیب را هیولی برگرفته است درست است پس هیولی محدث است که مر حوادث را برگرفته است و زمان
آن حال که مر او را پیش از ترکیب بوده است مر او را گذشته است و زمان این حال که دارد بر او همی گذرد
پس ظاهر گردیم سوی عقلا که این دعوی که این مرد کرده است اندر قدیمی هیولی و گذشتگی زمان او
متناقض است و متناقض دروغ باشد و شاهدات عالم مر این را گواهی ندهند و اما سخن ما در رد این
قول که این مرد گفته است که گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و دیگر اعراض که اندر اجسام است سبب آن
تفاوت است که هست اندر تراکیب اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلا آنست که گوییم بدعوی این مرد
هر جسمی که آن گرانتر است اندر او اجزای هیولی بیشتر است و جوهر خلا کمتر است اندر او و همیگوید
که جسم خاک که اندر او جوهر خلا کمتر است مر این جای تنگ را که میانه علت بدین سبب و علت
تاریکی جسم را همی کمتری اجزای خلا نهد اندر او چنانکه ما مر قول این مرد را یاد کردیم پیش از این و همیگوید
چون مر آهن را بر سنگ فرو زنند از آن زخم هوا گشاده شود و خلا بدان جایگه بیشتر شود و روشنی
آتش بدان جای همی از آن پدید آید و اگر این قاعده استوار بودی که ترکیب همه مکونات از اجزای هیولی
و جوهر خلا بودی واجب آمدی که هر چه گرانتر و سختتر تاریک بودی و هر چه سبکتر و نرمتر است روشنتر
بودی ولیکن مشاهدات عالم بر درستی این قول همی گواهی ندهند از بهر آنکه سیماب از خاک گرانتر است

ولیکن ازاو روشنتر است و نرم تر است و اگر پاره پاره بلور و پاره شبه را با نیم تا بساخت هر دو
یک اندازه شوند بلور از شبه سخت تر و روشنتر و گرانتر باشد و بقول این مرد گرانی و تیرگی
و سختی از هیولیست و سبکی و روشنی و نرمی از جوهر خلاست پس بدانچه بلور گرانتر از شبه است واجب
آید که اندر بلور اجزای هیولی بیشتر از آنست که اندر شبه است و بدانچه تاریکست واجب آید
که اندر شبه اجزای هیولی بیشتر از آنست که اندر بلور است و این محال باشد و نیز بدانچه بلور روشنتر است
از شبه واجب آید که اجزای خلا اندر بلور بیشتر از آن است که اندر شبه است ولیکن بدانچه شبه
سبک تر است از بلور واجب آید که اندر شبه اجزای خلا بیشتر است از آنکه اندر بلور است
و این نیز محال باشد و قاعده که آن مر بازجوینده را از آن بر محال دلیلی کند محال باشد پس ظاهر
کردیم که قاعده سخن این مرد گزاف و سست است و اگر متابعان محمد زکریا گویند که این سخن اندر
اجسام چهارگانه گفته است نه اندر موالید جواب ما مر ایشان را آنست که گوئیم این مرد همی گوید
جز اجزای هیولی و خلا چیزی نیست که جسم از آن مرکب شده است و طبایع که اجسام نام طبایع
بدو یافتست گرمی و سردی و تری و خشکی است که فعل بر این صورتهاراست چنانکه پیش از این اندر این
کتاب یاد کردیم و چون این مرد مر این اصول را منکر است و همی گوید این اصول چیزی نیست مگر
اجزای هیولی با خلا پس دیگر اعراض را این هم گفته باشد و هم این اعراض که اندر امهات است اندر
موالید رونده است با آنکه این قیاس که گفته است اندر امهات نیز مستقیم نیست از بهر آنکه اگر
آتش بر این گرم و سوزنده را همی گوید که به هیزم اندر آویزنده است این تیره تر است از هوا نه بینی
که این آتش همی حجاب کند مر دیدار را و هوا مر دیدار را حجاب کننده نیست و هوا روشنتر از

آب نیست از بهر آنکه اصل مر این هر دو جوهر را خود نور نیست بلکه هر دو نور پذیران اند و آب
مر نور را پذیرنده تر است از هوا نه بینی که نور از آب همی باز گردد و مر چیز دیگر را همی روشن کند
و هوا مر نور را همی پذیرد مگر آنکه مر صورتها را بمیانجی نور بنماید و اگر بنام آتش مر آتش اثیر را همی خواهد
که برتر از هواست آن آتش نه گرمست و نه روشن اما دلیل بر آنکه آن آتش گرم نیست آنست که او
مر کره هوا و آب و زمین را گرداگرد گرفته است و مساحت او بسیار است و هیچ گرمی از آن بزمین نرسید
و گرمی آفتاب که او از کره آتش بمسافتی بسیار دورتر است اینجا رسیده است و اهل هندسه دانند
که هر چند کره آفتاب عظیم است اگر مر کره اثیر را جمع کنند بسیار بار بزرگتر از کره آفتاب آید
بمساحت پس چگونه روا باشد که آفتاب که او بمساحت کمتر است از آتش اثیر چندین گرمی همی بعالم رسد و از
اثیر که همه گرد عالم گرفته است گرمی همی بما نرسد و سرماهای صعب اندر جایهای معلوم ثابت است
و نیز دلیل بر آنکه آتش اثیر گرم نیست آن است که روشن نیست و هر چه مر او را روشنائی نیست از آتش
گرمی ندارد و دلیل بر آنکه اثیر روشن نیست آن است که مر روشنائیهای ستارگان خرد را حجاب
نکند و ما فلک را برای العین تاریک همی بینیم پس آتشی که مر او را بنزدیک او جسمی باشد و آن آسمانست
و فرود او نیز جسمی باشد و آن زمین است و او نه مر آن جسم را روشن کند که بنزدیک اوست و نه
مر این جسم را که از او دور است مر او را روشنائی نباشد و چون درست کردیم که مر آتش اثیر را روشنی
و گرمی نیست قول این مرد که گفت ترکیب آتش از اجزای هیولی و جوهر خلاست و جوهر خلا
اندر او بیشتر از آنست که اندر جوهر هواست باطل باشد و هر قولی که اعیان عالم بر درستی آن گواهی ندهند
دروغ باشد (فصل) گوئیم که اندر قول این مرد که همی گوید ترکیب اجسام از اجزای

هیولی و جوهر خلاء است تناقض است و آن تناقض بر او پوشیده شده است با زیرکی و بیداری او و تناقض
اندر این سخن بدان روی است که چون همی گوید مر جسم را اجزای هیولی اصل است و روا نیست که پدید آید
جسم نه از چیزی باشد و مر هیولی را اجزای نامتجزی همی نهد بی‌هیچ ترکیب و اقرار همی کند که آن اجزا هرچند نا
متجزی است چنان نیست که مر هر جزوی را از آن هیچ بزرگی نیست از بهر آنکه مر جسم را عظم است و روا
نباشد که از اجزای بی‌هیچ عظمی چیزی آید که مر او را عظم باشد و چون مقر است مر هر جزوی را از این
اجزای نامتجزی عظم است این از او اقرار باشد که هر جزوی از آن بذات خویش اندر مکانی است و چون
مر جسم را ترکیب از آن اجزا باشد که هر یکی از آن اندر مکانی است آن جسم که از آن اجزا ترکیب یابد به جایگه
خویش اندر آن مکانهای جزو باشد که اجزا او اندر آن بودند و اکنون اندر جایگاه آن است و شکی نیست اندر آن
که مر جسم را بیک مکان بیش حاجت نیست پس باز چرا همی گوید که جسم اندر خلاء است و این چنان باشد که
مکان اندر مکان باشد و هر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست پس قول او که همی گوید مر اجسام عالم را
ترکیب از اجزای هیولی و جوهر خلاء است متناقض است از بهر آنکه آن جزو نامتجزی که او همی گوید آن هیولی است
چیزی نیست مگر متمکن اندر مکانی پس اگر این جزو که او خود با خلاء یک چیز بود با خلاء بیامیخت واجب آید
که دو خلاء باشند بایکدیگر آمیخته و اگر اندر یکدیگر آمیزند و یک چیز شوند پس ایشان خلاء نباشند
که اجسام باشند از بهر آنکه آمیختن و مجاورت و مخالطت مر اجسام راست بایکدیگر اندر خلاء و چون خلاء
بدعوی او مکان است و جسم با جسم اندر خلاء آمیزنده است و روا نیست که خلاء جسم باشد روا
نباشد که خلاء با خلاء بیامیزد و این غلط مر این مرد را و دیگر کسان را که خلاء را جوهری ثابت گفته‌اند از آن
افتاده است که مر هیولی را اجزای مکان گیر نهاده‌اند و مر آن خلاء را گفته‌اند که جزو هیولی

اندر او است مکان جزوی گفتند و مر آن مکان را که جسم مرکب اندر او است مکان مطلق کلی
گفتند تا قول ایشان چنان آمد که خلاء اندر خلاء است و هر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست
بل حاجتمند مکان متمکن است نه مکان و چون اندر مکان سخن گوییم اندر این کتاب استقصا اندر آن بجای
بکنیم و اکنون گوییم که آن جزو نامتجزی که او به نزدیک این مرد هیولی است با قرار این مرد عظمی دارد
و آنچه مر او را عظمی باشد مکان گیر باشد مکان نباشد بلکه مکان از او تهی شونده باشد و مکان
دیگر از او پر شونده باشد پس اگر عظم آن جزو خود مکان او است و آن جزو چیزی نیست مگر عظمی
بی‌جزو واجب آید که آن جزو خود مکانی باشد نه مکان گیری و این تناقض باشد مگر گوید که آن جزو
نامتجزی را اندر مکان حاجت است یا آنکه ذات او اندر آن است و آن مکان هرگز از او خالی نشود
و دیگر آن که بگرد آن جزو اندر آمده است و محال است قول آن کس که گوید جزو را اندر مکان حاجت است
و نیز گوییم که اگر اجسام عالم چیزی نیستند مگر اجزای هیولی با جوهر خلاء آمیخته روا نباشد که جسمی مر
جسمی را ضد باشد چنانکه آب و آتش هستند ضد آن از بهر آنکه بدعوی این مرد اندر جوهر آتش که او
روشن و سبک است جوهر خلاء بیشتر از آن است که اندر جوهر آب است و اندر جوهر آب اجزای هیولی
بیشتر از آن است که اندر جوهر آتش است پس این چنان باشد که همی گوید اندر جوهر آتش جای
تهی است بی‌جای گیر و جوهر آب جای گیر است و شکی نیست اندر آنکه جای مر جای گیر را موافق است
نه مخالف پس واجب آمدی که چون مر آب را با آتش بر ریختندی آتش مر آب را بخویشتن اندر کشیدی
چنانکه خلاء مر جسم را همی بخویشتن اندر کشد و چون حال ظاهر میان این دو جوهر بخلاف این است
حکم این مرد بر آن است ظاهر شد که آنچه گفته است هذیانی بی‌برهان است چون طبایع اجسام

مر او را منکرات و قولی که اجسام عالم مر آن را منکر شوند دروغ باشد پس گوییم که صانع حکیم مر جوهر
آتش را از دو طبع مخالف ترکیب کرده است نه از دو طبع ضد و خلاف مر خلاف را پذیرنده باشد
و ضد از ضد گریزنده باشد و گرمی و خشکی مر یکدیگر را خلافند از آن است که یک چیز شده‌اند و یکدیگر
اندر آویخته‌اند و مر آب را نیز از دو طبع مخالف ترکیب کرده است که هر یکی از آن دو طبع که اندر
آتش است خلاف است مر طبعی را که اندر آب است و ضد است مر آن دیگر طبع که اندر آب است
چنانکه گرمی که اندر آتش است خلاف است مر تری را که اندر آب است و ضد است مر سردی که اندر آب است
و خشکی که اندر آتش است خلاف است مر سردی را که اندر آبست و ضد است مر تری را که اندر آب است
تا بدان طبایع خلافی آب از آتش گرم همی شود و بدان طبایع ضدی آب از آتش همی گریزد و مقصود
صانع حکیم بگرم شدن آب و بر شدن او بدان گرمی از مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل همی آید
و اما سخن ما اندر آن قول که این مرد گفته است که دلیل بر آنکه اندر جوهر آتش اجزای هیولی کمتر است
و خلا بیشتر است آن است که چون مر هوا را بسنگ و آهن بزنیم تا گشاده شود آتش از او
پدید آید آن است که گوییم اگر این قول درست استی آتش از هوا همی بدان پدید آید که ما سنگ
و آهن مر هوا را همی بدریم و گشاده کنیم واجب آید که چون مر هوا را اندر پوستی کنیم و در آن را
سخت فشاریم آب گردد از بهر آنکه هوا میان آب و آتش میانه است و مر هوا را بلطافت بر آب
همان فضل است که مر آتش را بر هوا بلطافت همان فضل است و چون ما مر هوا را همی فراز
هم فشاریم و آب همی نگردد روا نیست که گوییم که آتش اندر هوا همی از آن پدید آید که ما مر هوا را
گشاده کنیم و بر درانیم با آنکه آن آتش کز میان سنگ و آتش‌زنه همی پدید آید رنگین و حجاب

کننده است مر دیدار را و آتش اثیر که این مرد همی گوید مرکب است از هیولی و خلا رنگین و حجاب
کننده نیست و اگر اثیر مانند آن آتش بودی که همی از آتش‌زنه پدید آید همیشه همه زمین با روشن
بودی و گرم بودی و ما مر این آفتاب و ستارگان را ندیدیمی و اگر از آن آتش که از آتش‌زنه
جهد هوا گشاده شده بودی نبایستی که حجاب کننده بودی مر دیدار ما را از بهر آنکه هوا که از او
تر است بقول این مرد حجاب همی نکند دیدار ما را پس چرا چون گشاده‌تر شد حجاب کرد این قولی
محال است و چون آب را آنچه ما مر او را فراز فشاریم همی خاک نشود و نه از خاک آنچه مر در گشاده
کند آب آید و نه هوا را از فشردن همی آب شود پیدا آمد که آتش از گشاده کردن هوا همی پدید نیاید
و قولی که استقرای کلی بر درستی آن گواهی ندهد سست و بی‌معنی باشد و ما گوییم که آتش اندر هوا
از میان دو جسم چون سنگ و آهن و جز آن بدان همی پدید آید که جوهر هوا آتشی است بقوت
از آنکه گرم و تر است و چون سنگ را به آهن بزنند جزوی از هوا میان ایشان گرفتار آید
بدان حرکت که آنجا پدید آید گرمی آن جزو که میان آن دو جسم ناگه گرفتار آید زیادت شود
تا مر آن تری را که بآن جزو آمیخته است خشک کند و چون آن جزو گرم و خشک شود آتش گردد
و اندر آویزد بدان تری ضعیف گشته که بر آن جزو باشد که هم پهلوی او باشد و آن تری
ضعیف چون هیزمی شود مر آن نقطه آتش را و رنگ سرخ بر آن آتش اندک بسبب تری
همی پدید آید که آن آتش همی بدو اندر آویزد نه بینی که هر چند هیزم تر باشد آتش او سرخ‌تر باشد
تا چون هیزم سخت تر باشد آتش او سیاه نماید و آتش چراغ که از بخار خشک اندر آویزد سپید
باشد پس آتش اثیر چون از هیچ بخاری اندر نیاویخته است هیچ رنگ و روشنایی ندارد تا چون

بخار خشک که از زمین بر شود و بدو رسد آتش اثر بدو اندر آویزد و باد مر بخار او را دور برود
و چون اندر آن بخار آویزد روشنائی دهد و عامه مردم پندارد که ستاره همی برود و دلیل بر آنکه
هوا بجملهٔ قوت آتش است آن است که چون باد اندر آتش بدمیم باد با آتش فرو گذرد و آتش قوی
شود از بهر آنکه هوا همی بدین آتش که حد فعل است آتش گردد و بحد فعل آید از قوت خویش
و اگر کسی گوید اگر این سخن راست بودی نبایستی که باد مر آتش را هرگز بکشتی جواب او آن است
که گوئیم باد مر آتش را بمحل غذا است مر غذا پذیر را و غذا را اندازه باید تا غذا پذیر قوی شود
و اگر اندر آنچه گفتیم باد غذای آتش است شک است اندر آنکه گوئیم هیزم غذای آتش است شکی نیست
و اگر کسی چوبی سخت بزرگ را بر آتش چراغ اندر نهد آتش بر آن غذا را نتواند پذیرفتن و بمیرد
پس هم چنین است حال باد قوی با آتش ضعیف و نیز گوئیم که بدانچه جسم متجزی است لازم نیاید که گوئیم
ترکیب جسم از اجزاست و اجزاء پیش از جسم پراکنده بوده اند و بیافتن مر جسم را با اجزاء دلیل
نیست بر آنکه مر جسم را از جزوها کرده اند و نباید مارا که گوئیم اگر مر جسم را از جزوها نکرده اند
چرا اندر او جزوها است از بهر آنکه اندر آفرینش چیزها است که آن بر نهادها نیست که از آن بر آن
شود البته چنانکه آب تر است و آتش گرم است و نباید مارا که گوئیم چرا مر آتش را همی خشک
یابیم اگر نه مر او را از چیزی خشک کرده اند و چرا آب تر است اگر نه مر او را از چیزی تر کرده اند
و خود همین مرد همی دعوی کند که آتش که ضد آب است هم از آن هیولی و خلا است که آب از آن است
پس اگر آتش که گرم و خشک است و روشن است روا است که چیزی باشد که او سرد و تر و تاریک آید
چرا روا نباشد که جسم با جزو نه از جزوها باشد و مثال این حال چنان باشد که ما مربعی چنیم که بدو

مثلث قسمت شود و هر قسمتی از او باز بدو مثلث دیگر قسمت شود و همچنین همیشه هر یکی از آن
مثلثات بدو مثلث دیگر قسمت همی پذیرد بی هیچ خلافی و چون مثلثات قسمت پذیرد آن
مربع البته گوئیم که مر این مربع را از این مثلثات ترکیب کرده اند و بحث آریم بر این قول ابراهیم
گوئیم اگر نه مر این مربع را از این مثلثات ترکیب کرده اند چرا اندر او مثلثات است و این حجتی سست
و باطل باشد از بهر آنکه ما مربع توانیم کردن بی آنکه از نخست دو مثلث باشد که میان آن مربع را از آن
دو مثلث ترکیب کنیم و بدانچه کسی مر این مربع الخطی که قطر او نقطه دیگر کشد بدو مثلث قسمت کند
مر آن را برهان سازد بر آنکه ما این مربع را از این دو مثلث کردیم حجت او درست نشود و همچنین است
حال جسم که صانع حکیم مر او را متجزی آفریده است از بهر آنکه تا از او بدفعات بی نهایت صورتها همی آید
و قول آنکس که تجزیت جسم را دلیل گیرد بر آنکه اجزای نامتجزی قدیم بوده است همچو قول آنکس است
که مر یافتن مثلثات را اندر مربع بر آنکه مثلثات قدیم است دلیل گیرد بی هیچ تفاوتی و چون نهاد
جسم از آفرینش بر آن است که او متناهی است و تناهی او بر عجز صانع حکیم دلیل نیست از بهر آنکه
مر او را متناهی بل وضع جسم بر تناهی است نیز چون صانع حکیم چیزی پدید آورده است که بر آن صورتهای
بسیار بر یکدیگر همی تواند کردن پدید آوردن او مر صورتهای بی نهایت را از این چیز که مر آن را از بهر پدید
آوردن صورتها از او پدید آورده است بر عجز او از ابداع دلیل نباشد بل وضع پدید آوردن
چیزهای مولودی نیز بر این است که یاد کردیم و حکمت اندر آنکه مر جسم را اجزاء خرد آمده است که
تا از او صورتهای خرد و بزرگ بیاید و شاید کردن از سر پیل تا پای مور دیده و جاهلان
مر حکمتی را بدین بزرگی بر عجز قدرت از ابداع حمل کرده اند تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا

ابن چراغ ؟

اما جواب محمد زکریای رازی از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر چیزها را بترکیب از
اجسام عالم دلیل است بر آنکه ابداع متعذر است آنست که گوییم خردمند آن است که اندر آنچه
گوید از اقاویل اندر علوم الهی و بر آن کتب ساخته تأمل و تأنی را کار بندد تا حال از محال بشناسد
و مر نابودن محال را عجز و تعذر قدرت نام ننهد از بهر آنکه هر که مر او را اندک مایه عقل است داند
که مر محال را سوی عجز و امتناع نسبتی نیست مر صانع حکیم را و این قول است مانند قول آنکه گوید خدای
عاجز است از نرم کردن مر آهن را با آب و ما دانیم که این فعل محال است و اگر بودنش ممتنع روا
بودی امتناع خود واجب بودی نه امتناع و اگر چنین بودی آنگاه محال ممکن بودی و ممکن محال
بودی و قول آن کس که مر آنچه نه بیند که اندر چیزی از چیزها جسمی پدید آید به ابداع نه از چیزی دلیل
گیرد بر تعذر ابداع و عجز صانع چون قول آن کس باشد که بر عجز خدا از نرم شدن آهن با آب دلیل گیرد
بدانچه هرگز ندید که خدای مر آهن را با آب نرم کرد هیچ تفاوت و این هر دو محال است و مر محال را
نابودن به عجز قدرت او از آن دلیل نشاید گرفتن که جهل باشد و همچنانکه نرم کردن آهن به آب محال است
اندر این عالم به ابداع مر جسمی پدید آوردن محال است ولیکن مر این راه باریک را آن بیند که
خدای تعالی به نور دین حق دل او را روشن کرده باشد و من لم یجعل الله له نورا فما له من نور
پس گوییم اندر برهان این قول که معلوم است اهل خرد را که این عالم جسمست بکلیت خویش که اندر او
هیچ مکانی خالی نیست و تا جزوی از این اجسام از مکان خویش نرود جزوی دیگر جای او نگیرد
نه بینی که چون کوزهٔ تنگ سر را با آب فرو بری هوا بتدریج از او همی برآید و آب بدو همی فرو
شود تا چون همه هوا از او برآید پر آب شود و آن هوا که از کوزه برآید بجای آن آب همی بایستد

از بهر آنکه

داند

سورة النور

که از حوض یا دریا با کوزه فرو شود و اگر مر سنگی را از آب بهوا بر آری آن سنگ اندر هوا آن
سبب جای یابد که آب به بر کشیدن آن سنگ از او همی فرو نشیند و ژرف جای باز معلوم است
که اندر این عالم هیچ جای خالی نیست و چون حال این است محال باشد گفتن که چرا صانع
حکیم به ابداع شخصی همی پدید نیاورد و چون همی پدید نیارد همی دانیم که ابداع متعذر است بلکه با
گفتن که ابداع یعنی پدید آوردن جسمی نه از چیز اجسام اندر این عالم محال است از بهر آنکه اندر این
عالم مر جسمی را جز این که هست جای نیست از بهر آنکه جسم جوهری میانه تهی نیست و اگر خدای تعالی
چیزی جسمی با بداع پدید آرد آن چیز اندر این عالم جای نیابد و اگر چیزی دیگر اندر این عالم گنجد لازم آید
که اندر مکان یک جسم دو جسم بگنجد و این همچنانست اندر محال که نرم کردن آهن است به آب
بلکه از آن محال تر است و چون ظاهر کردیم که روا نیست که جسمی مبدع اندر این عالم که
ملاء است محال است پس گوینده این قول محال جوی است و محال جوی جاهل بود و چون
صانع حکیم مر این جوهر متجزی را مایه پدید آوردن صورتهای متفاوت المقادیر ساخت است
و مر چیزهای بوده نیز ابترکیب از او همی پدید آورد و این تراکیب بگشتن این دایره عظیم و این ادوات
افزارهای بلند بر شده همی پدید آید و این دایره عظیم با آنچه اندر اوست نیز مرکب است خرد
گواهی همی دهد که ترکیب آن مرکبات برین و این امهات فرودین نه چنین بوده است که ترکیب
موالید است و چون این تراکیب که بحرکات افلاک و انفعال امهات است از چیزی است زمانی
دلیل است که آن تراکیب با بداع بوده است نه از چیزی از بهر آنکه دانیم که مر افلاک و نجوم و طبایع را
نه با فلاک دیگر و نجومی و طبایعی دیگر ترکیب کرده اند چنین که همی مر موالید را ترکیب کنند و چون آن

نه چنین بود و این ترکیب چنان است که چیز نامرکب پیش از مرکب حاصل است این حال
دلیل است بر آنکه پیش از وجود این اصلها و اُمّهات که مرکبات زمانی بمیانجی ایشان همی حاصل
آیند اصل و آلتی موجود نبود بلکه آن صنع بابداع بود که افلاک و طبایع بدان پدید آمد و این
صنع که بر هیولی همی پدید آید بدین آلتهای مختلف است پس از آن ابداع پس درست کردیم
سوی عاقل که هیولی پیش از آن صنع ابداعی موجود نبود و طاعت هیولی امروز مر صانع را
و آراسته بودن او مر پذیرفتن صورتهای مولود را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر او را از بهر این
صنع پدید آورده است و قولی نیست سوی خرد از آن زشت‌تر که کسی گوید چیزی قدیم بود
که اندر او هیچ معنی نبود و مراد را هیچ صورتی و فعلی نبود قدیم و ازلی از بهر آنکه این مرداری باشد
بی هیچ معنی و اگر مرداری بی هیچ معنی قدیم روا باشد چون هیولی پس [illegible] با چندین مناقب
و معانی محال باشد که قدیم باشد که صانع عالم است از بهر آنکه این دو قدیم اندر مقابله یکدیگرند
بصفات و هیولیهای طبایع که بر آن مر آن صورتها را پدید آرند که آن صورتها جز از آن
هیولیها نیاید و ساختن مردم مر آن هیولیهای شایسته پذیرفتن آن صورتها را چنانکه مر پنبه را
همی ریسمان کند بصورت او تا شایسته شود مر پذیرفتن صورت کرباس را تا آنگه با کرباس نیز
هیولی باشد مر پذیرفتن صورت پیراهن را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر امّهات طبایع را هیولی
ساخته است و مر او را شایسته پذیرفتن صورتهای مولودی کرده است بقصد و عمد و چنانکه
جز از کرباس یا چیزی بافته چون دیبا و جز آن یا پوستی نرم کرده لباس نیاید مر جسد حیوان را
جسد حیوان که متحرک است بارادت نیز جز از این اجسام موالید نیاید پس صانع مر هیولی

نخستین او را شایسته پدید آورد مر پذیرفتن طبایع متضاد را تا هم از او مر گرمی و خشکی را پذیرفت
و هم از او مر سردی و تری را پذیرفت و گواهی بر درستی این قول که همی گوئیم مر این جوهر را
که هیولیست از بهر این صنع موجود کرده اند که بر او پدید آمده است راستگوی‌تر از پذیرفتن
او نیست مر این صورتها را که بر او پدید آمده است اندر امّهات و پدید همی آید اندر موالید
و این بیانی شافی است مر اهل تمیز و بصیرت را و از این قول گذشتیم ...

(قول ایشان اندر مکان) گروهی از حکما مر مکان را قدیم نهاده اند و گفتند که مکان بی‌نهایت است
و او دلیل قدرت خدای است و چون خدای همیشه قادر بود واجب آمد که قدرت او قدیم
باشد و دلیل بر بی‌نهایتی مکان این آوردند که گفتند متمکن بی مکان نباشد و گفتند که مکان را
جز متمکن بریده نشود و هر متمکنی بذات متناهی است و اندر مکان است پس واجب آید که مر مکان را
نهایتی نباشد و گفتند که آنچه بیرون از این دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است
یا نه جسم است اگر جسم است اندر مکان است و باز بیرون از آن جسم یا مکانست یا نه
مکان است اگر نه مکان است پس جسمست و متناهی است و اگر نه جسم است پس مکان است
پس درست شد که گفتند که مکان بی‌نهایت است و اگر کسی گوید مر آن مکان مطلق را نهایت است
دعوی کرده باشد که نهایت او جسم است و چون هر جسمی متناهی است با نهایت هر جسمی مکان
باشد و هر جسمی نیز اندر مکان باشد پس گفتند که بهر روی مر مکان را نهایت نیست و هر چه
مر او را نهایت نباشد قدیم باشد پس مکان قدیم است و گفتند که مر هر متمکنی اجزوهای او اندر
مکان جزوی است و کل او اندر مکان کلی گردنده است و مکان جزوی مر عظم جسم را گفتند

که بگرد سطح بیرونی جسمی دیگر اندر آمده باشد چون سطح اندرونی از هوای بسیط بگرد جسمی اندر آید
چون مرورا اندر هوا بدارند و گفتند که روا باشد که چیزی از چیزی دیگر دور شود یا نزدیک شود
ولیکن دوری هرگز نزدیک نشود و نزدیکی هرگز دور نشود یعنی که چون دو شخص از یکدیگر بده ارش
دور باشند دوری میان ایشان ده ارش باشد و روا باشد که آن دو شخص یکدیگر نزدیک شوند
تا میان ایشان هیچ مسافتی نماند ولیکن آن دو مکان که آن دو شخص اندر او بودند بر سر ده ارش
هرگز بهم فراز نیاید و چون آن شخصها از جایهای خویش غایب شوند هوا یا جسمی دیگر بجای ایشان
بایستد و هرگز آن یک مسافت میان آن دو مکان نه بیشتر از آن شود که هست و نه کمتر از آن
و گفتند که اندر شیشه و خم و جز آن مکان است نه چیزی که گاهی اندر او هواست و گاهی آب و گاهی
روغن و جز آن و اگر اندر او مکان نبودی این چیزها بتعاقب اندر وی جای نگرفتندی این جمله که یاد
کردیم قول آن گروه است که مر مکان را قدیم گفتند چون حکیم ایرانشهری که مر معنیهای فلسفی را
بالفاظ دینی عبارت کرده است اندر کتاب جلیل و کتاب اثیر و جز آن مردم را بر دین حق و شناخت
توحید بعث کرده است و پس از او چون محمد زکریا رازی که مر قولهای ایرانشهری را بالفاظ
زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدم خویش را اندر این معانی بعبارتهای
موحش و مستنکر بگذارده است تا کسانی که کتب حکما را نخوانده باشند ظن او فتد که این معانی
خود استخراج کرده است و از آن قولهای نیکو که ایرانشهری گفته است یکی اندر باب قدیمی مکان
که گفته است مکان قدرت ظاهر خدایست و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت
خدای تعالی آن باشد که مقدورات اندر او باشد و مقدورات این اجسام مصورست که اندر مکان است

و چون اجسام

و چون اجسام مصور که مقدورات است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا یعنی مکان مطلق
قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همه مقدورات اندر اویند و زشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را
نه چنان است که گفته است قدیم پنج است که همیشه بودند و همیشه باشند یکی خدای و دیگر نفس
و سه دیگر هیولی و چهارم مکان و پنجم زمان و زشت گوی تر از آن که باشد که مر خالق را با مخلوق
اندر یک جنس شمرد (تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً) و قول ما اندر این معنی آن است
که گوییم روا نیست که آنچه حال او گردنده باشد قدیم باشد و اگر مکان مطلق قدیم بودی چنانکه آن گروه
همی گویند بر حالی ناگردنده بودی و چون حال او گردنده است هم بقول ایشان لازم آید که قدیم نیست
و دلیل بر آنکه حال مکان گردنده است آن است که او گاهی از شخص کثیف تاریک است و گاهی
از شخصی لطیف روشن است و بدعوی ایشان بعضی از او پر جسم است و بعضی تهی است و ما همی گوییم
که آنچه حال او گردنده باشد قدیم نباشد پس اگر این قول درست نیست بخلاف این قول گوییم تا درست
باشد پس گوییم که آنچه حال او گردنده است و گاهی خرد و ضعیف است و گاهی بزرگ و قوی است
چون نبات و حیوان و جز آن هم قدیمست و معلوم است که این قول محال است و چون این محال آمد
آنگه بخلاف این است درست است و آن آنست که گفتیم آنچه حال او گردنده است محدثست پس مکان
محدثست و نیز گوییم که مکان شایسته نیست مگر متمکن را اندر او و متمکن جسم است و جسم شایسته
نیست مگر پذیرفتن صورتها را از پس یکدیگر و آنچه مر صورتها را بدفعات از پس یکدیگر پذیرد پذیرفتن
او مر صورتی را پس از صورتی دلیل باشد بر آنکه مر انفعال او را آغازی بوده است از بهر آنکه اگر پذیرفتن
جسم مر صورتی را پیش از صورتی بدفعاتی بودی که مر عدد آن را اول نبودی پذیرفتن این صورت که

امروز برادست رسیدی و مرایند فعت را و به نیامدی و چون امروز جسم صورتی است که آن
بار پسین آن صورتها است که بر او پیش ازاین بوده است این حال دلیل است بر آنکه بر او صورتی
نخستین بوده است که پیش ازاین بر او صورتی نبوده است و چون درست شد که جسم صورت پذیر است
و پیدا آمد که پذیرفتن او مر صورتها را آغازی بوده است و او چیزیست که جز مر پذیرفتن صورتها را
پس یکدیگر شایسته نیست درست شد که وجود او با پذیرفتن او مر صورت نخستین را برابر بوده است
و چون پدید آمدن صورت بر جسم محدث باشد و ما درست کردیم که پدید آمدن جسم با پذیرفتن
او مر صورت نخستین را بحدث برابر بوده است و آنچه پیش از حدث نباشد محدث باشد پس
ظاهر شد که جسم محدث است و چون درست کردیم که جسم که متمکن است محدث است آنچه اندر وجود او
جز مر پذیرفتن آن محدث را معنی نباشد ناچار محدث باشد و اندر وجود مکان جز پذیرفتن او مر جسم
محدث را معنی نیست پس مکان محدث است و دلیل آنکه جسم جز مر پذیرفتن صورت را پس یکدیگر شایسته نیست
آنست که یکی از اجسام عالم آتش است که مر او را قوة فعل است و صورت مر صورت پذیر بفعل پدید
آید و نیز مر او را قوت نمودن صورت است از بهر آنکه بیننده مر صورتها را بر صورتها بمیانجی نور بیند
که او اثر است از آتش و دوم از اجسام عالم هواست که مر او را نیز قوت فعل است بمدد آنچه
مر آتش را فعل قوی کننده او است و نیز مر او را قوت نمودن صورتست از بهر آنکه بیننده مر چیزها را
بر صورتهاشان بنور آتش بمیانجی هوا بیند و نیز جسم صورت پذیر مر صورتها را از صورت کننده اندر زمی
هوا تواند پذیرفتن یا اندر زمی آب و این دو جوهر یعنی آتش و هوا که بفعل یاران یکدیگرند با یکدیگر
آمیزنده اند و آراسته شده اند مر فعل را و سیم از اجسام عالم آبست که فعل پذیر است و لیکن هم نیز

ضعیف است همچنانکه هوا نیز فاعلی ضعیف است و فاعل ضعیف مر فاعل قوی را از ضعف خویش
یاری همی دهد بر فعل همچنان نیز مفعول ضعیف که آب است مر مفعول قوی را که خاک است از ضعف
خویش یاری همی کند بر پذیرفتن فعل و چهارم از اجسام خاک است که فعل پذیر قوی است و آب
مر خاک را بر پذیرفتن فعل یاری دهنده است چنانکه هوا مر آتش را بر کردن فعل یاری دهنده است
و یاری دادن آب مر خاک را در پذیرفتن فعل بدان است که با خاک بیامیزد و جزوهای او را
جمع کند تا نرم شود بمیانجی او و بر مراد فاعل مصور خویش مر فعل و صورتها را بپذیرد و هوا مر چمیدن
و بچمد صح
جسم نرم را از نبات و حیوان و مر چمانیدن ایشان را نیز آراسته است پس آراسته بودن این
اجسام مر پذیرفتن این معنی ها را که یاد کردیم و مر این صورتها را که بر ایشان است دلیل است بر آنکه
ایشان بقصد مدبر حکیم و صانع قدیم پدید آمده اند مر این فعلها را و مر وجود ایشان را علت حاصل
آمدن این صورتها بوده است که حاصل است و آنچه از او مقصود قاصدی حاصل شود قدیم نباشد
بلکه آن قاصد قدیم باشد و او محدث باشد از بهر آنکه قصد حدث نباشد و نه قصد قدیم باشد و پدید
آرنده حدث که آن قصد است قدیم باشد و پذیرنده حدث محدث باشد و چون حدث اجسام
درست شد حدث مکان که او جز مر پذیرفتن محدث را نشاید درست باشد و نیز گوییم که مر این
گروه را که گفتند مکان قدیم است بدین قول دلیل و حجتی بر رأی ایشان آن آوردند که گفتند
هیولی قدیمست از بهر آنکه مر هیولی را جزوهای نامتجزی نهادند که مر هر یکی را از آن عظمی است که از
خردی تجزیت نپذیرد تا چون مر چیزی با عظم را که مر او را از مکان چاره نیست قدیم گفتند بضرورت
مر مکان را قدیم بایست گفتن و از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان

گفته است محمد زکریای رازی مر آن را زشت کرده است آنست که ایرانشهری گفت که ایزد
تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود تا از حال بی‌صنعی بحال صنع باز آمد و حالش بگشت
و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آمد که آنچه صنع او بر آن پدید آمد قدیم باشد و صنع او بر هیولی
پدید آینده است پس هیولی قدیم است و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدایست و چون مر هیولی را از مکان
چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد و زشت کردن پسر زکریا مر این قول را آنست
که گفت چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیلست بر آنکه ابداع محال است
و ممکن نیست که خدای چیزی پدید تواند کرد نه از چیزی و چون ابداع محال است واجب آید که هیولی
قدیم باشد و چون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است و مر آن سخن نیکو
و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت تا متابعان او از بیدینان و مدبران عالم همی پندارند که او از ذات
خویش علمی استخراج کرده است که آن علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست و ما از خدای تعالی
توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر رد مذهب محمد زکریا و جملگی اقوال او اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه
کتب او را که اندر این معانی کرده است چند بار نسخه کرده‌ایم و در حجه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را
به بردهای عقلی ویران همی کنیم اندر مصنفات خویش والله خیر موفق و معین .
و اکنون خواهیم که گوییم مر عقلا را اندر معنی مکان که شکی نیست اندر آنکه اگر جزوی نامتجزی باشد عظم او
مکان ذات او باشد بقول اینگروه از بهر آنکه او نه چون سیبی باشد که ذات او جزوهای بسیار باشد تا
آن همه جزوها اندر عظم سیب باشند و باز مر سیب را اندر مکان کلی مکانی باشد بل عظم آن ذات نامتجزی خود
مکان آن جزو باشد نه مکان چیزی دیگر و چون عظم آن جزو مکان ذات خویش باشد او متمکن باشد

و عظمش مکان ذات او باشد و او خود جز عظم خویش چیزی نیست پس او مکان باشد مکان جزوی و هم
او متمکن باشد و محال باشد که یک چیز هم مکان باشد و هم متمکن مگر آنکه مقر آیند که مکان خود جز عظم متمکن چیزی
نیست از بهر آنکه عظم آن جزو خود ذات او است آنگه گوییم که این گروه که مر مکان را قدیم گفتند
همی گویند غلط کردند کسانیکه گفتند چون متمکن نباشد مکان نباشد و گفتند بلی اگر متمکن نباشد مکان جزوی
نباشد ولیکن مکان کلی بر خاستن متمکن برنخیزد و معنی این قول آن خواستند که سیبی مثل متمکن است و اگر
ما مر سیب را اندر هوا بداریم جزوهای آن سیب اندر عظم آن سیب باشد که آن مکان جزوی است آن
جزوها را و جملگی سیب اندر سطح اندرونی هوا باشد که بگرد سیب گرفته باشد و اگر خدای تعالی مر آن سیب را
از این عالم بیرون کند آن مکان جزوی که جزوهای سیب با سطح بیرونی خویش اندر او بود برخیزد
ولیکن آن مکان از هوا که سیب اندر آن بود برنخیزد بلکه جزوهای هوا اندر آنجای که آن سیب را بداشته
بودیم بایستند تا آنجا تهی نماند بی جسمی گفتند پس درست کردیم که بر خاستن متمکن مکان جزوی برخیزد ولیکن
مکان کلی برنخیزد چنانکه اگر خدای تعالی مر این عالم را از جسمیت او نیست کند این جای که امروز کلیت این
عالم اندر او است تهی بماند و ما مر این گروه را که این گروه هستند بتوفیق خدای تعالی بگوییم تا
خردمندان خدای‌شناس مخلوق را بصفت خالق نگویند پس از آنکه بر آن واقف باشند پس ما مر این
قوم که این قول گفتند گوییم باتفاق ما و شما این عالم که جسم کلی است اجزای او اندر عظم او است که آن مر جزوهای
او را مکان جزوی است بقول شما و کلیت عالم اندر فضای کلیست که شما همی گویید بی‌نهایت است و گرد عالم
اندر گرفته است ولیکن بخلاف آنست که شما همی گویید اگر خدای تعالی مر کوهی را از این عالم بیرون کند مکان
جزوی آن کوه که عظم او است و جزوهای کوه اندر او است برخیزد ولیکن جای آن کوه اندر این عالم

تهی بماند و برنخیزد. و ما گوییم که مر شما را بر درستی این قول برهانی نیست و چون مر مکان خالی را اندر استعمال
وجودی نیست و هر که مکانی را از جسم خالی کند آن مکان نابوده و ممکنی دیگر که آن مکان را موجود بدارد موجود
نشود و ممکن از او بیرون نیاید چنانکه شیشه پر آب بدعوی شما مکان است مر آب را و اگر مر او را سرنگون
سازی و آب فرو ریزد تا هوا اندر نشود که مکان اندر او موجود بدارد آب را و فرود نیاید اگرچند که
مر آب را از بالا به نشیب آمدن طبیعی است و آب تر از هوا بایستد و اندر آن شیشه آب مکانی پدید نشود
که آن آب بر سر هوا همی از آن ایستد که اندر شیشه مکان بی‌ممکن ممکن نیست که موجود باشد و ایستادن
آب بر سر هوا محکم است و اگر بجای آن شیشه تنگی باشد پر آب و سر آن تنگ و مر او را سرنگونسار بر تشت
فرو نهند و اندر هوا نگونسار بدارندش چنانکه مر آن شیشه را داشتند در وقت همه آب از او فرود آید
و مکان اندر تنگ وجود نماند بلکه نابوده شود و باطل هرچند که مر آن مکان را که آب اندر او بود هوای بسیط
بگرفت بدانچه از تنگ فراز آید و چون هوا جای آب بگرفت آن آب جای هوا بگرفت و چون شیشه
فراز نیاید تا هوا جای آن آب که اندر او بود بگرفتی مکان او وجود نهد پس پیدا شد که وجود مکان به ممکن
ممکن است و بی‌ممکن مر مکان را وجود نیست. و گوییم اگر آن جسم کوهی است یا مثل سیبی است بقول شما
مرکب است از جزوهای نامتجزی پس آن جزو میانگی سیب ممکن است و عظم او مکان جزوی است و را
آنگاه شش جزو نامتجزی بگرد آن جزو میانگی اندر آمده‌اند که رویهای بیرونی آن شش جزو مکان کلی
گشته‌اند مر آن جزو میانگی را و رویهای بیرونی آن شش جزو بدیگر جهات باز مکان اند مر آن عظم را
که از آن هفت جزو نامتجزی حاصل شده است و همچنین بر این ترتیب هر سطحی که جزوهای نامتجزی بگرد او
اندر همی آید روی اندرونی آن سطح مکان باشد مر آن عظم را که اندر او است مکانی کلی و آن

جزوها را

عظم مکانی باشد مر آن جزوها را که اندر او است و درست است که چون آن جزو اندرونی که نامتجزی است
و ممکن بحقیقت او است برخیزد مکان جزوی آن که عظم او است برخیزد و مکان کلی او جز
سطحهای آن شش جزو که بگرد او اندر آمده‌اند چیزی نبود و هر جزوی از آن بعظم خویش ممکن بود
و سطح خویش مکانی بود مر ممکن را و چون همه ممکنات برخیزد هم مکان جزوی برخیزد و هم مکان کلی
و چون اندر سیب که همی برخیزد هر جزوی نامتجزی بعظم خویش اندر مکان جزوی خویش است و به سطح
خویش مر دیگر جزو را بعضی از مکان کلی او است تا چون آن بعضها فراز هم آیند مکان کلی شوند مر دیگر را
و سیب همی بجملگی خویش برخیزد پس همه ذوات و سطوح و عظمهای آن جزوها به برخاستن او برخیزند
و چون ظاهر کردیم که عظمهای آن جزوها مکانهای جزوی بود و سطحهای آن جزوها مکانهای کلی بود مر آن
عظمها را که بدو اندر بودند پیدا شد که بر خاستن سیب نه مکان جزوی او ماند و نه مکان کلی او و نیز
گوییم که آن ظن که مر این حکما را اوفتاد که گفتند اندر شیشه مکان است مر هوا را و مر آب را بتعاقب یکدیگر
خطا است و دلیل بر درستی این قول آن است که سطح اندرونی مر سطح را از هوا یا از آب پس گرد
نگرفته است و سطح جسم نیست بلکه میانجی است میان دو جسم و همچنین هر سطحی مکان است مر جسمی را
که اندر او است و چون درست است که سطح نه جسم است پس مکان جسم سطح او است و هر چیز اندر سطح
خویش است از اجسام و واجب نیست که بیرون از سطح بیرونی جسم چیزی باشد بگرد سطح جسم اندر آمده
که اگر چنین باشد آنگاه جسم بی‌نهایت لازم آید و این محال است و لکن چون مردم اجسام خاکی
و آبی و آتشی اندر میان هوا همی بیند و مر هوا را بگرد این اجسام اندر آمده همی یابد و نفس او
بعلم ریاضی مهذب نشود همی گمان آید که هوا جسمی نیست بل مکانی تهی است پس نفس او توهم همی کند

کند که بر هر جسمی یا خطی چاره نیست از آنک دگه که بگرد او گرفته باشد که اگر او برخیزد آن گث دگه
بر حال بماند چنانکه همی بیند که چون مردم از خانه بیرون شود جای او تهی بماند و محمد زکریا رازی چون
اندر اثبات مکان و زمان از حجت عقلی عاجز آمده است اندر کتب خویش جایها گفته است که گواهی
اندر اثبات زمان و مکان از مردم عامه جویند خردمندان که نفس ایشان زاید بهیمت نشده و بلجاج و
متکلمان پرورده نشده باشد و منازعت نجویند گفتست که من از چنین مردمان پرسیدم و گفتند
که عقلهای ما گواهی همی دهد که بیرون از این عالم مغاکی است که گرد عالم گرفته است و همی دانیم که
اگر فلک برخیزد و گردش نباشد چیزی هست که آن همواره بر ما می گذرد و آن زمانست و ما گوییم که
این سخن بس رکیکست و گواهی بس ناپذیرفتنی است از بهر آنکه نفس عامه چون مر اجسام را چنان بیند که هوا
بگرد آن اندر آمده است و ظنش چنان است که هوا مکانی تهی است گمان برد که بیرون از فلک نیز
هواست از بهر آنکه همی نداند که هوا جسمی جای گیر است چون دیگر اقسام جسم و اگر نه چنین است
چرا ظنش نیفتد که بیرون از این عالم آب است یا خاک است بگرد آن گرفته پس ظاهر شد که وهم
عامه را این تصور بدان همی اوفتد که مر اجسام فرودین را بخاصه شخص خویش را اندر میان هوا
همی بیند و چنان تصور کرده است که هوا مغاکی تهی است نه جسمی و اگر اندر شیشه مر جسم را
که مر او را سه بعد است از طول و عرض و عمق مکان بودی آن مکان نیز دراز و فراخ و ژرف بودی
آنگاه چون بدین صفت بودی مکان نیز جسم بودی و جسم اندر جسم نگنجیدی و اگر اندر شیشه مکان
بودی مر او را از جسم فارغ کردن ممکن بودی آنگه شیشه نیز اندر مکانی دیگر بودی و آنگاه مکان
اندر مکان بودی و مکان جای گیر بودی و این محال بودی و ما بوهم مر شیشه را از هوا و آب

تهی کنیم آنگاه گوییم اندر شیشه مکانی فارغ است و آن مکان فارغ اندر مکان کلی است که بگرد شیشه
گرفته است پس آنگاه آن مکان که اندر شیشه است مر آن مکان کلی را پر کرده باشد و اندر او
جای گرفته باشد و چون حال این باشد آنچه او مکان را مشغول کند جسم باشد پس واجب آید که آنکه اندر
شیشه باشد جسم باشد نه مکان و از بهر آن چنین محال واجب آید که آنچه مر او را درازا و پهنا
و بالا باشد جسم باشد نه مکان و مکان چیزی نیست مگر عظم جسم نه بینی که هر چه مر او را عظم نیست مر او را
بمکان حاجت نیست بلکه مر او را مکان نیست پس بباید دانستن که هر جسمی بمکان خویش خرد یا بزرگ اندر
سطح بیرونی خویش است و لازم نیست که آنچه مر او را سطح باشد سطحی دیگر بسطح او پیوسته باشد
که اگر چنین باشد چنانکه گفتیم لازم آید که اجسام نامتناهی باشد از بهر آنکه سطح جزو جسم را نباشد
و چون جسم متناهی است بسطح خویش و نهایت او سطحهای اوست نه چیزی دیگر سطح او
مکان کلی اوست و چون جسم متناهی است بسطح خویش و بیرون از جسم کلی روا نیست که باشد
پس بسطح این جسم کلی روا نباشد که چیزی پیوسته باشد از بهر آنکه بسطح بیرونی جسم مر سطحی پیوسته
باشد اگر چیزی بدو پیوسته باشد و چون ظاهر کردیم که بیرون از این عالم سطحی نیست از بهر آنکه
آنجا جسمی نیست تا مر او را سطح باشد درست شد که بسطح این عالم چیزی پیوسته نیست البته
این سخن معقولست که بنا کرده بر مقدمات برهانی است که مر این تصور نتواند کردن کسی که حجت
از وهم عامه خلق جوید والله الحمد (**قول دهم اندر زمان**) از حکما آن گروه که
گفتند هیولی و مکان قدیم اند مر زمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهری است دراز و قدیم و رد
کردند قول آن حکما را که مر زمان را عدد حرکات جسم گفتند و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی

جسمی هم

روا نبودی که دو متحرک اندر یک زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردندی و حکیم ایرانشهری
گفته است که زمان و دهر و مدت نامهاییست که معنی آن از یک جوهر است و زمان دلیل
علم خدایست چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست و حرکت دلیل فعل خدایست و جسم دلیل قوت
خدایست و هر یکی ازین چهار نا بی نهایت و قدیم است و زمان جوهری رونده است بی قرار و قول
که محمد زکریا گفت که براثر ایرانشهری رفتست هم این است که گوید زمان جوهری گذرنده است و ما
گوییم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر تا چون جسم از حالی بحالی شود آنچه میان
آن دو حال باشد مر آنرا همی زمان گویند و آنچه مر او را حال گشتن نیست زمان گذرنده نیست
بلکه حال او یکی است و مر یک حال را درازی نباشد و دلیل بر درستی این قول آن است که آنچه
حال او گردنده است جسم است و زمان آنگه اندر او جسم از حالی بحالی دیگر شود چنانکه از روشنایی
بتاریکی رسد و مر آن مدت را روز گویند یا از تاریکی بروشنایی رسد و مر آن مدت را شب گویند و یا جسم
نبات و حیوان از خردی بزرگی شود و مر آن مدت را عمر گویند و جز آن و چون مر هر حال گردنده را
گشتن حال او اندر زمان است و حال او جز بزمان گردنده نیست و آنچه حال او گردنده است جسم است
و گشتن حال جسم حرکت است پیدا آمد که زمان جز حرکت جسم چیزی نیست و نیز پیدا آمد که آنچه او
نه جسم است حال او گردنده نیست و آنچه او گردنده نیست زمان بر او گذرنده نیست چه اگر زمان
بر او گذرنده بودی حال او نیز بگشتی چنانکه حال جسم بگشت که زمان بر او گذرنده بود و چون گشتن
حال چیزی مر گذشتن زمان را از او واجب آینده باشد نا گشتن حال چیز مر گذشتن زمان را بر او از او
نفی کننده باشد پس پیدا آمد که آنچه حال او گردنده نیست مر او را زمان نیست و چون حال گردنده

جواهر چهارگانه

حال جسم

جسم است حال او گردنده نه جسم است یعنی که همه عقلا بدانچه متفق اند بر آنکه خدای جسم نیست متفق اند
بر آنکه او سبحانه از زمان برتر است و چون مر چیز را از بودش آغازی و انجامی است آغاز کون او
نیز راه او است که او اندر آن راه سوی فساد رونده است و مر آن چیز باشنده را اندر این
راه در از حالهای گردنده است از پس یکدیگر تا چنان همی نمایدش که چیزی بر او همی بگذرد و آن چیز
نه جوهر است چنانکه این گروه گفتند بلکه آن گشتن احوال جسم او است بدیگرگونه شدن حالهای
گوناگون و چون بوده شده از اجسام سوی نابوده شدن رونده است مردم را اندر این راه هیچ
مقامی نیست و بدانچه از حالی بحالی همی شود همی گمان برد که بر او چیزی همی گذرد که جزوهای آن چیز پس
یکدیگر است با آنکه اگر زمان جوهری بسیط باشد محال باشد که مر او را جزوها باشد از بهر آنکه متجزی
مرکب باشد نه بسیط و اگر زمان جوهر باشد محال باشد که ناچیز همی شود چنانکه زمان گذشته
ناچیز شده است و جوهر ناچیز شونده نباشد و کسی که نیکو بنگرد به چیز این بوده شده را که او اندر حال
وجود خویش بر یک حال است و از وجود و ثبات او چیزی نگذشته است از آغاز وجود تا
بآخر کزین عالم متکون بیرون شود بلکه احوال جسم او گوناگون گشته است و بسبب گشتن حالهای
جسم خویش و گشتن حالهای عالم جسمی مر چیزی با خودهای بسیار را همی بر خویشتن گذرنده پندارد
و چون حال چیزهای بودشی این است آنچه او بر بودش اندر نیاید از چیزی دیگر او سوی فساد
به بازگشتن بدان چیز کزو پدید آمده باشد نرود پس او اندر یک حال خاص خویش باشد و حالی
از او نگذشته باشد لاجرم زمان بر او گذرنده نباشد از بهر آنکه درست کردیم که زمان جز گشتن
حالهای جسم چیزی نیست و گشتن حال جز مر چیز جسمانی را نباشد بحرکت او و آنچه او جسمانی نباشد

مر هر چیز بودنی را

نیمه

بقائی

متکون

حال او دگرد د چنانکه گفتیم (فصل) گوئیم که اندر این تصور کردن مر زمان را جوهری قدیم
گذرنده جز تصور محال و خطای عظیم و زیانی بزرگ نیست اما این تصور محال بدان است و بدان نیست
که اگر زمان جوهر است و آنچه از او گذشته است ناچیز شده است و آنچه نمانده است موجود نیست پس از او
جز آن یک جزو که مر او را اکنون گویند و آن پدید آینده است و ناچیز شونده چیزی ظاهر نیست و دیگر
آینده محدث باشد و محدث قدیم نباشد و آنچه از او هیچ جزوی ثابت و قایم بذات نباشد
و عدم پذیر باشد او جوهر نباشد اما خطاء عظیم و زیانی بزرگ اندر این تصور بدان روی است
که هر که مر زمان را نداند که چیست بحقیقت آنکس تصور کند که خدای تعالی را حد و زمان است و زمان
را و گذرنده است و بدین تصور آنکس مر خدای را محدث تصور کرده باشد از بهر آنکه معلوم است هم مر
حکمای دین را و هم مر حکمای فلسفهٔ الهی را برهانهای عقلی که عالم جسمی محدث است و چون زمان جوهر
گذرنده باشد آن زمان که پیش از آن بوده است که خدای تعالی مر این عالم را بیافرید گذشته باشد
و آخر آن زمان که خدای تعالی اندر او بی عالم بود آن ساعت بوده باشد که خدای مر این عالم را
اندر او بیافرید و چون مر آن زمان را آخر بود لازم آید که مر زمان خدای تعالی را اول نیز باشد تا با آخر
رسد و آنچه مر زمان او را اول و آخر باشد او محدث باشد پس درست کردیم که آنکس که مر زمان را
جوهر گوید مر خدای را محدث گفته باشد و همه تحیر مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه گفته است و با آخر
مذهب توقف را اختیار کرده است و گفته است اندر آنچه همی ندانم توقف از کارها توقف کردم و خدای
مرا بدین توقف عقوبت نکند بدین سبب بوده است که زمان را جوهری قدیم تصور کرده است
و گذرنده آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حکیم از دو روی بیرون نیست یا عالم از او

محدث باشد

بطبع بوده شده است و مطبوع محدث است پس لازم آید که صانع نیز محدث است از بهر آنکه طبع از فعل
فرو نه ایستد و آنچه بودش از باشنده او بطبع باشنده باشد میان باشنده و بوده شده
از او بطبع مدتی متناهی باشد چنانکه اندر آن مدت ممکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از او
بوده شود بباشد چنانکه میان خاستن ماهی از آبگیر بطبع مدتی متناهی باشد پس واجب آید که عالم از
صانع خویش بمدتی متناهی سپس تر موجود شده باشد و آنچه او از چیزی محدث بمدتی متناهی قدیم تر باشد
او نیز محدث باشد پس واجب آید که صانع عالم که عالم از او بطبع او بوده شود محدث باشد و اگر عالم
از صانع بخواست او بوده شده است و با صانع اندر ازل چیزی دیگر بوده است که مر او را بدین خواست
آورده است تا مر عالم را بیافریده است از آن خواست که او اندر ازل بر آن بود از نا آفریدن
عالم پس مر عالم را چرا آفرید آنگاه گفته است که چون همی بینیم که خدای تعالی از خواست نا آفریدن
عالم بخواست آفریدن آن آمده است واجب آید که با خدای تعالی نیز قدیمی دیگر بوده است و آن
دیگر قدیم مر او را بدین فعل آورده است آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بوده است که زنده
و جاهل بوده است و گفته است که هیولی نیز ازلی بوده است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه
شده است و اندر هیولی آویخته است و از او صورتها همی کرده است از بهر یافتن لذات جسمانی
از او و چون هیولی مر صورت را از دست باز دارنده بود و از این طبع گریزنده بود بر خدای قادر
و رحیم واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد و آن فریاد رسیدن از او سبحانه
مر نفس را آن بود که خدای مر این عالم را بیافرید و صورتهای قوی و دراز زندگانی اندر او
پدید آورد تا نفس اندر این صورتها لذات جسمانی همی یابد و مردم را پدید آورد و مر عقل را

صنع

از جوهر الهیت خویش سوی مردم اندرین عالم فرستاد تا نفس اندرین هیکل مردم بیدار
کند ازین خواب و بنمایدش برهان باری سبحانه که این عالم جای او نیست و مراد را خطای او فتاده
برانگونه که یاد کردیم تا این عالم کرده شده است و بگوید عقل مردم را که چون نفس بهیولی اندر آویخت است
همی پندارد که اگر ازو جدا شود مر ورا هستی نماند چون نفس مردم ازین حال که یاد کردیم خبر یابد مر
عالم علوی را بشناسد و ازین عالم حذر کند تا بعالم خویش که آن جای راحت و نعمت است باز رسد

بعبارت مشوش است

و گفته است که مردم بدین عالم رسد مگر بفلسفه و هر که فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار
باشد و دانش آموزد ازین شدت برهد و دیگر نفوس اندرین عالم همی باشند تا آنگاه که همه نفسها اندر
هیکل مردمی بعلم فلسفه ازین راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلیت آنجا باز رسند آنگاه
این عالم برخیزد و هیولی ازین بند گشاده شود همچنانکه اندر ازل بوده است و علت اندرین طریق

عیب غ د

آن است که گفته است زمان جوهری گذرنده است از بهر آنکه اگر چنین باشد چنانکه گفتیم آن زمان
که پیش از آفرینش عالم بوده است بر عالم گذشته باشد و آخر آن زمان اگرچه دراز بوده است
اول آفریدن این عالم باشد و آنچه مر بعضی از زمان او را آخر باشد مر آن بعض را اول باشد و آنچه مر
بعضی را از زمان اول و آخر باشد او محدث باشد و این رای فاسد باشد و چون فساد
این قول بدین بزرگیست و همه حکما متفق‌اند بر ازلیت صانع عالم ازین مصنوع که مر او همی حدوث را

موضوع غ د

لازم آرد و باطل باشد و چون فساد این رای ظاهر است بدین روی که یاد کردیم واجب است دانستن
که زمان گشتن حالهای چیزهای حال گردنده است پس یکدیگر و چیزهای بودنی بدانچه احوال ایشان
گردنده است زیر زمان‌اند بدانچه اندر حرکات از حال بحال همی شوند و نفس که او چشمهٔ حرکت است

و کل حرکت ازو است چنانکه اندر باب حرکت گفتیم علت زمان است و زمان بر او گذرنده نیست
و باری سبحانه و تعالی پدیدآرندهٔ علت زمان است نه از چیزی و بباید دانستن که چنانکه محسوسات
بزیر زمان است معقولات از زمان برتر است و چنانکه تقدیر و تصویر اندر زمان است ابداع
نه اندر زمان است از بهر آنکه آنچه مقدر و مصور است تقدیر و تصویر او بر چیزی است و آنچه
مقدر و مصور نیست بودش او نه از چیزی است و آنچه بودش او از چیزی است بازگشت او
بدان چیز است کزو پیدا آمده است و آنچه بابداع نه از چیزی پیدا آمده است او قدیم است
و مر ورا ناچیز شدن و فساد نیست از بهر آنکه نه چیزی عینی است که آن چیز مبدع بدو بازگردد
بلکه ابدی باشد و خدای تعالی ابدی آفریده است و چیز ابدی تقدیر کننده و حال گرداننده
چیز زمانی است و این قول شافی است و دلیل است بر آنکه گشتگی زمان پس یکدیگر بودن حالهای
آن جسمانی است که حالش گردنده است و گروهی که مر ورا جوهری گمان برند آن است که چون
آنچه زمان بر او گذرنده است برخیزد زمان او با او برخیزد چنانکه هر که بمیرد زمان او برخیزد پس
اگر فلک که حرکت او برتر از همه حرکات است برخیزد زمان بکلی برخیزد اما دهر نه زمان است بل

بیشتر

زندگی زنده دارندهٔ ذات خویش است چنانکه زمان زندگی چیزیست که او را زنده دارنده
جز ذات او است و مر دهر را رفتن نیست البته بلکه آن یک حال است از بهر آنکه او زندگی
و ثبات چیزی است که حال او گردنده نیست و چون مر این حق را تصور کرده شود زمان را بر
روحانیان گفته نیاید و جوینده متحیر نماند والحمدلله (قول یازدهم اندر ترکیب) پس از آنکه
سخن اندر زمان گفته شد قول اندر ترکیب واجب آید گفتن از بهر آنکه ترکیب مولید اندر زمان است

دگشتن احوال پس یکدیگر که مرا از اهمی زمان گویند جز بر مرکبات نیست پس گوییم که مرکب نخستین
قسمت بر دو گونه است یکی آنست که ترکیب او ظاهر تر است و آن چیزی باشد کز دو گوهر مرکب
باشد چون ترکیب انگشتری از سیم و نگین یا بیشتر از دو گوهر چون ترکیب لگام از دوال و سیم و آهن
و جز آن و دیگر آنست که ترکیب او پوشیده است و آن چیزی باشد که از یک گوهر باشد
چون زمین و آب و جز آن و دلیل بر آنکه آنچه ترکیب او از جواهر مختلف است مرکبست آن است که جواهر
مختلف اندر یک صورت یا بذات خویش آید و آن بحرکت طبیعی باشد یا بخواست دیگری آید و آن
بجبر و قسر باشد و بحرکت ارادی آن صورت که ثبات و وجود او بجمع شدن جواهر مختلف باشد
چیزی نباشد بعین خویش تا جواهر مختلف قصد آن عین کنند و اندر او گرد آیند و نیز جواهر
مختلف اندر صورتی بقصد جمع نشود و قصد بخواست باشد و مر طبع را ارادت نیست چنانکه
اندر قول حرکت گفتیم که طبع قسر است و قسر خلاف ارادت است پس بماند آنکه جمع شدن
جواهر مختلف اندر صورتی بحرکت جز ایشان باشد و جز حرکت طبیعی حرکت ارادی است پس درست شد
که هر صورتی که اندر او جواهر مختلف است بجبر و قسر مرکب شده است و مرکب او خداوند حرکت ارادی است
و آنگاه گوییم که فلک با آنچه اندر او است از جواهر مختلف که مر هر یکی را از آن طبعی و صورتی و فعلی و حالی
دیگر است از آن صورتهاست که بخواست خداوند حرکت ارادی جمع شده است و مرکب یافته است
و این برهانیست روشن و دلیل بر آنکه آنچه ترکیب او از یک جوهر است چون زمین و آب و جز آن
مرکب است آنست که جملگی این اجسام را ترکیبی کلی است بر مقتضای حکمت و تحصیل غرضی که آن غرض
جز بدین ترکیب حاصل نشود و هر چند که آثار ترکیب جزوی اندر زمینک از ایشان ظاهر است بر آنکه

اجزای هر جسمی

اجزای هر جسمی از این اجسام چهارگانه قصد سوی مرکز عالم دارند بی آنکه مر ایشان را اندر مرکز جایست
و بر یکدیگر او فتاده اند و مقهور مانده از رسیدن بدانجای که مر آن را بذات خویش هیچ عظمی نیست
و فراخی پس آثار قهر که بر این اجسام پیدا است دلایل بر ترکیب است نه آنکه ترکیب جز قهر چیزی نیست بر چیز را
بخواست قاهر او و ترکیب کلی مر اجسام را بر مقتضای حکمت و تحصیل غرض آنها که آن غرض جز بدان ترکیب
حاصل نشود آنست که اندر مرکز عالم جسمی سخت است که آن خاکست و مر ترکیب نبات و حیوان را از او شایستن
است از بهر درگشادن اجزاء این جوهر از یکدیگر چون اضافت آن بجواهران او کرده شود و نیز تا
نبات مر سر اندر او سخت شود و بیفتد و بیخهای خویش که آن دهانهای او است مر غذای خویش را
با آمیختن آن با آب همی کشد و آب بر زمین تکیه کرده است و باد همی آمیزد مر ساخته شدن مرکبات
جزوی را از ایشان تا از خاک با آب چیزی همی آید نرم که چون از اندرون او چیزی بیفزاید بشکافد
و بجنبد تا حرکت تواند کردن و بشکند و حیوان نیز بدین جسم سخت از جای بجای تواند رفتن بطلب
حاجتهای خویش و باز هوا برتر از این دو گوهر ایستاده است که جوهریست نرم و شکل پذیر بهر شکلی
که اندر او آید از اشکال که مر گوهر زمینی باشد تا هر چه بجنبد اندر این جوهر نرم از نبات و حیوان
از جنبش باز نماند و مر آب را که بخار بود بر شود و خوش کند پس از آنکه از تلخی و شوری گشته باشند
چنانکه آب دریاها است و برتر از هوا آتش است که شعاع آفتاب و دیگر کواکب مر قوت او را همی
سوی مرکز فرود آورد و اندرگشادگی جوهر هوا تا مر آب را بگرمی سوی هوا برکشد تا آن آب تلخ
کز و مر نبات و حیوان را غذا نیست بمیانجی هوا شایسته غذای نبات و حیوان شود و قوت
آتش مر بالشهای نباتی را سوی خویش برکشد تا بهوا برآید و هر چند آتش مر نباتها را بالا برکشد

نبات بر خویشتن از بهر کشیدن غذا و از بیم جدا ماندن از آن و هلاک شدن فروتر کشد تا سبب
این دو کشنده نبات بالا گیرد و بار او اندر هوا خوش گردد و مقصود صانع حکیم بر این ترکیب کلی
که یاد کردیم حاصل همی آید و هر که خواهد مر این حکمت را که اندر این ترکیب کلی است بر اجسام عالمی
ببیند اندیشه کند که اگر هوا اندر مرکز عالم بودی و خاک از او برتر بودی چگونه بودی تا ببیند که آن
فوائد که یاد کردیم و حاصل آمده است هیچ چیز حاصل نیامدی و از نبات و حیوان چیزی وجود نیافتی
آنگاه گوئیم که دیگر قسمت مرکبات بر دو روی است یا از او مرکبات کلی است چون افلاک و کواکب
و امهات و دیگر از او جزوی است و آن ترکیب موالید است چون نبات و حیوان که بودش آن
بر زمانست یعنی از حال بحال گشتن بمیانجی کارکنان از تخمها و بیخهای نبات و نطفههای حیوانات
که اندر آن قوتهای صانعه است و از قوتهای افلاک و نجوم که سوی مرکز عالم آینده است از بهر رسیدن
مر این بودنیها را بکمال آن و از قوتهای فعلی و انفعالی که اندر اجسام چهارگانه عالم است
تا این مرکبات جزوی بیاری این فاعلان مر یکدیگر را اندر این ترکیب حاصل همی آید و هر یکی از این
فاعلان مر فعلی را که آن بدو مخصوص است کار همی بندد اندر این ترکیب و متفق شدن این کارکنان
که کارهای ایشان مختلف باشد اندر یک صنع جز بخواست یک صانع که آن کارها از آن کارکنان
بخواست او آید نباشد چنانکه دستافزارهای درودگری با تفاوت آن و دوری آن از یکدیگر
تا یک آلت بتراشد و دیگری ببرد و سه دیگری سوراخ کند و چهارمی زند اندر ساختن تخت
همی بخواست درودگر متفق شوند پس همچنین گوئیم که اختصاص هر فاعلی از فاعلان اندر ترکیب
جزوی بفعلی که او را از آن گذشتن نیست دلیل است بر آنکه او بدان فعل فرمان بردار است

اندر آن فعل خاص خاصه کننده خاصه کرده است از بهر آنکه اگر او بذات خویش فاعل بودی
جز آن فعل نیز بتوانستی کردن و چون این تراکیب بمیانجی بسیار همی حاصل آید و هر یکی از ایشان
فعلی است و این فاعلان نیز مرکبانند بتراکیب کلی چنانکه یاد کردیم حال از دو بیرون نباشد اندر
ترکیب ایشان یا مر این مرکبات را نیز فاعلانند برتر از این که ما همی بینیم یعنی افلاک و کواکب و امهات
که این افلاک و نجوم و امهات ترکیب از آن یافته است یا ترکیب این مرکبات کلی بی هیچ میانجی
بوده است از صانع حکیم اگر ترکیب این اجسام کلی نیز با جسامی دیگر است همین قول اندر آن اجسام
و مرکبات واجب آید آنگاه میانجیان و کارکنان بی نهایت باشند از بهر آنکه اگر میانجیان بی نهایت
باشند ترکیب جزوی وجود نیابد و مرکبات جزوی موجود است پس پیدا آمد که مرکبات بی نهایت
نیست و ترکیب این افلاک و انجم و امهات که این موالید از آن همی ترکیب یابد بمیانجی افلاک و کواکب
و امهاتی دیگر بوده است از صانع حکیم آنگاه گوئیم چون مرکبات جزوی را حاصل شدن ایشان بدین میانجیان
و فاعلان است که مر هر یکی را از ایشان فعلی است و وجود آن بزمان است از مایه که آن مایه پیش از
آن ترکیب بر آن صورت بوده واجب آید که آن مرکبات را که ترکیب ایشان نه از مایه بود که آن مایه
نه بر آن صورت بوده باشد که اندر آن ترکیب است حاصل شدن بزمان بوده است بلکه هست کردن
آن مایه با آن صورت بیکدفعه بوده است یعنی بر آن صورت حاصل شده است که این اجسام عالم
بر آن است و برهان بر درستی این قول آن است که ترکیب چیزهای بودنی بر دو روی است
یا آنست کز سوی مرکز ترکیب پذیرد چون ترکیب نبات که آن قوت ابداع که اندر تخم و بیخ
نبات است غذای خویش را از خاک و آب همی پذیرد و مر نبات را از بر سو ترکیب همی کند

مرکبات کلی را

تا از مرکز سوی حاشیت همی بر شود یا آن است که ترکیب از اندرون خویش پذیرد و بغذا
چون ترکیب حیوان که آن قوت ابداعی که اندر نطفه است چون بموضع خویش افتد مر غذای
خویش را اندر کشد و از آن نخست آلتی سازد که آن آلت مر غذا را قسمت کند بر جملگی
اندامهای خویش و آن جگر است که از حیوان نخست آن پدید آید تا جسد را ابیانجی این آلت
ساخته کند و تراکیب طبیعی بر این دو روی است و ترکیب صنعی پس از این است از صنعت حیوان
و مردم چو مردم که از جواهر خاکی از خاک و آب و نبات و پوست و استخوان و جز آن
جزوها را بر گیرند و بر یکدیگر سازند مر آن را بآلتهای جسمانی پس گوییم که اگر عالم را هیولی بوده است
که صانع حکیم مر جسم کلی را از آن ترکیب کرده است آن ترکیب از این سه روی بیرون نیست و نبوده است
یا مر تخم این عالم را اندر هیولی افکنده است تا آن تخم غذای خویش را از او بکشیده است و مر این
عالم را از زیر سوی بالا ترکیب کرده است بر مثال تخم نبات مر نبات را و این عالم بر مثال
درختی از آن تخم حاصل شده است که اندر هیولی برسته است یا نطفه بوده است که اندر هیولی
افتاده است و مر هیولی را اندر ذات خویش کشیده است و عالمی سخت از آن نطفه شده است
آنگاه از کشیدن غذا او درازی روزگار عالم خرد بزرگ همی شده است بر مثال بزرگ
شدن حیوان از خردی تا بدین جای رسیده است که امروز است و این جسم کلی زیادت
از اندرون خویش پذیرفته است و مر آن را از بیرون بسوخته است اگر مر این عالم را تخمی بوده است
و این عالم از او بمنزلت نبات است و بیخ آن عالم اندر هیولی باید که باشد و از او غذا همی کشد
تا فساد را نپذیرد و ما را معلوم است که این عالم را از بیرون خویش بچیزی پیوسته نیست و مر او را

پس ۴ د

بسوخت ۴ د

از بیرون چیزی نیست که از آن همی زیادت پذیرد و مر این عالم را زیر و زبر نیست بل زیر و زبر نامهاست
که بر مرکز و حواشی عالم افتد و اگر این عالم از نطفه موجود شده است و از خردی بزرگ شده است
بمنزلت حیوانی که از نطفه پدید آید بایستی که آن آلت که مر غذای عالم را باطراف او فرستادی مر
بودی و اگر چنین بودی راهی بایستی که غذای عالم از آن راه بیرون عالم به اندرون او آمدی
و آن راه دهان عالم بودی و ما را ظاهر است که مر عالم را دهان نیست و مر زمین را غذای پذیرفتنی
نیست و از بیرون چیزی اندر این عالم آینده نیست پس ظاهر شد که عالم از خردی بزرگ نشده است
و چون این دو روی ترکیب از عالم نفی شد بماند آنکه گوییم صانع عالم مر این عالم را از اجزای
هیولی جمع کرده است چنانکه جزوی نخست نهاده است دو دیگر و سه دیگر جزو بترتیب همی نهاده است
بر یکدیگر بروزگار تا این عالم گرد شده است و این روی ترکیب از آن دو روی محال تر است از بهر آنکه
اگر دایره فلک نبودی نخست مر زمین را که ترکیب کردی و اجزای زمین را جمع شدن بر مرکز دایره فلک است
چون دایره نبود روا نبود که آن اجزا فراز آمدی البته از بهر آنکه مر این جسم خاکی را دایره فلک دفع
کرده است از هر جانبی تا چنین اندر مرکز سخت فراز فشرده شده است و نیز گوییم فراز آوردن جزوهای
مختلف اندر یک صورت ترکیب صنعتی یعنی از کار کرد صانع جسم است پس واجب آید که صانع این
عالم که مر جواهر مختلف را اندر او جزو جزو فراز آورده است جسم است و اگر چنین باشد مر او را صانعی
دیگر باید و این محال باشد از بهر آنکه صانعان بسیار شوند و چون صانعان بی نهایت باشند مصنوع پدید
نیاید و چون صانع عالم جسم نیست تا مر جزوها را جمع کند و از او ترکیب صنعی سازد بروزگار
چنانکه مردم سازند و نیز قوتی نیست که اندر نطفه باشد یا اندر تخمی که غذای آن جسم را که ترکیب خویش

جانبی ۴ د

کردن از هیولی بستد تا مر این عالم را فراز آورد و بروزکار و چاره نیست از آنکه عالم مصنوع است
بدان دلیل که حاصل شدن غرض از این صورت کلی پدید است و غرض از صورتها جز نفس زنده
آن صورت حاصل نشود پس پیدا آمد که مر این عالم را ترکیب نه از چیزی ترکیب کرده است که آن چیز
پیش از این صورت بصورتی دیگر حاصل بود چنانکه اصحاب هیولی گفتند و پیدا آمد که تجزیت جسم تا
بجزوهای نامتجزی نه بدانست که ترکیب از آن یافته است بلکه مر جسم را صانع حکیم چنین پدید آورده است
از بهر آنکه تا هر صورتی که خواهد از این صورت جوهری نامتجزی بتواند ساختن خرد و بزرگ و چون
ترکیب بر این سه روی است که یاد کردیم این سه روی ترکیب از چیزی بحاصل شود که او بر صورتی
پیش از آنکه این ترکیبات از او در گرفته شده بود و این ترکیبها زمانی بنه و درست کردیم که ترکیب عالم
بر این رویها محالست درست شد که ترکیب عالم از چیزی بوده است که آن چیز پیش از ترکیب این
عالم بر صورتی نبوده است و چون چیز نبوده است که مر او را از آن صورت گردانیده است تا بدین
صورت آمده است که هست مر صانع او را بر ایجاد او بزمان حاجت نبوده است بلکه پدید آوردن
صانع مر او را یکدفعت بوده است نه از چیزی دیگر و نه بزمانی و پدید آمدن این جواهر بر این صورت
بوده است بفرمان نه بفعل چنانکه خدای تعالی همی گوید (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ
يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) اندر این قول هم شرح ترکیب است و هم نفی قدمست از هیولی و این جواب تمام
که یاد کردیم والله الحمد

(قول دوازدهم اندر فاعل و منفعل)

بر این جای
از این کتاب سخن اندر کارکن و کارپذیر واجب آید گفتن از بهر آنکه ترکیب بر مرکب از مرکب پدید آید
و مرکب فاعل است و مرکب منفعل است و این از کتابهای خدایست سبحانه از بهر آنکه چون

جوهری فعل پذیر ظاهر است این جوهر همی ثابت کند سوی ما مر جوهری فاعل را از بهر آنکه انفعال اندر او
ثابت است و از بهر آن گفتیم که این از نوشتهای خدایست که نوشته گفتاری باشد از نویسنده
که آن گوینده مر آن گفتار را جز بدان عبارت نگوید چنین که صانع حکیم بدانچه جوهری منفعل پدید
آورده است مر آن را نوشته کرده است که بدان نوشته همی گوید که فاعلی هست که فعل حق
مر او راست تا چون خردمندان اندر جوهر منفعل نگرند غرض نویسنده او را از اثبات فاعل او بر خوانند
و ما بجای خویش از این کتاب اندر کتاب خدای تعالی سخن در شرح بگوییم و اکنون گوییم که فعل پذیر اول هیولی
اولی است و آن چیزیست که پدید آمدن او بصورت عالم بوده است و نخستین فعل صانع حکیم است
اعنی ترکیب این جسم کلی که عالمست و او جفت کننده مر صورتست با هیولی و پدید آرنده است مر
هیولی را بصورتهای نخستین که آن طول و عرض و عمق است که جسم جسمی بدان یافته است و صورت اثر
فاعل است اندر منفعل که بصورت پدید آید و برهان بر درستی این قول آنست که ظهور مصنوعات بپذیرفتن
ایشان است مر صنع را از صانع خویش و مر صانعی را بر مصنوع خویش تقدم است هم تقدیم زمانی و هم
تقدیم شرف و وجود هر مصنوعی بدان صورتست که آن اثر صانع او است اندر او و چون حال این است
پیدا آمد که وجود هیولی بدان صورتست که او اثر است از صانع جسم و آن عظم اوست و صانع جسم
مقدمست بر هیولی هم بزمان هم بشرف پس هیولی که آن عین فعل پذیر است و ظهور او بپذیرفتن
او است مر فعل را بدانچه آغاز انفعال است و صورت آنگه عین فعل است و پدید آرنده هیولیست
آغاز فعل است از فاعل آنگاه جسم مطلق پس از آن منفعل دوم است بدانچه صورتهای دوم و آن
پنج صورتست از فلکی و آتشی و هوائی و آبی و خاکی بر او پدید آمده است که جسم از پدید آمدن این صورتها

جسم به پنج قسم شده است و هر یکی از آن اندر مکانی که آن بدو مخصوص است بدین صورتهای دوم
ایستاده است و هر پنج قسم جسم آنکه بر مرکز است بی هیچ خلاف نه چنانکه طبیعیان گفتند که خاک
و آب را میل سوی مرکز است و مر باد و آتش را میل سوی حاشیت عالمست و برهان بر درستی این
قول آنست که همچنانکه اگر خود را از زیر آن خود خاک یا آب که بر روی زمین است بیرون کنیم آن خود بر این
سوی مرکز فرو شود و نیز اگر مشتی خاک را یا کوزهٔ آب را از روی زمین یا روی دریا برگیریم هوا نیز بدان جای
فرو شود و بجای آن خاک و آب برگرفته بایستد و این حال دلیل است بر آنکه اگر هوا را از زیر آتش
بیرون کنیم آتش نیز فرود آید پس پیدا شد که مر اجسام را میل سوی مرکز عالمست و حرکت آتش بدان
وقت که ما مر ورا در هیزم یا در چیزی خاک که و آب بر خاک ببندیم سوی مکان خویش بشتابد همچون حرکت
سنگ است که مر ورا بقهر سوی مکان آتش بر اندازیم تا بشتاب فرود آید و بر شدن هوا از
زیر آب تا از آب بگذرد و بر شدن آتش از زیر هوا تا از هوا بگذرد نه بدان است که از مرکز عالم
همی بگریزد بلکه همی خواهد که مر مرکز بدان ترتیب بایستند که مرکب ایشان مر ایشان را ترتیب داده است
آنگاه بسایط طبایع پس از این صورتهای دوم منفعل است بدانچه مر صورتهای نباتی را پذیرنده است
و با نبات پس از آن صورتهای حیوانی را پذیرنده است پس گوییم که صورتهای اشخاص موالید
مر هیولی را سیم صورتست از بهر آنکه هیولی از نخست مر طول و عرض و عمق را بپذیرفت تا صورت
جسمی پدید آمد و پس از آن مر صورتهای مفردات طبایع را بپذیرفت از گرمی و سردی و تری
و خشکی تا طبایع گشت و اندر جایهای خویش بایستاد و دیگر مر صورتهای شخصی را بپذیرفت پس گوییم
که از طبایع که آن سوم درجه منفعل است آنچه مر مرکز نزدیکتر است انفعال او قوی‌تر است

جسمی

چنانکه مر خاک را جز از انفعال چیزی نیست و همه فعلها بر او قرار گیرد و چیزی نیست که خاک اندر او
فعل کند و آب که او برتر است انفعال او کمتر است و مر او را اندک فعل است نه بینی که مر خاک را
از جای بجای گرداننده است و مر خاک را نیز آب همی که آن دل زمین است نبات و حیوان بهوا برد
نزدیک سایر آتش و باز مر هوا که از آب برتر است انفعال او نیز کمتر است و اندر او از فاعل نخستین قوت
بیشتر است از آنکه اندر آبست نه بینی که او با آتش که مر ورا فعل قوی‌تر است و بفاعل نخستین نزدیک
تر است آمیزنده است و مر او را از فعل یاری دهنده است تا چون بفلک رسیم همی بینیم که مر او را از
انفعال نصیبی سخت اندک است و فعل دایم و تمام مر او را همی بینیم چنانکه مر انفعال تمام را اندر
خاک همی یابیم و از بهر آن چنین است که فلک بصانع نخستین نزدیک است و از مکان جوهری که منفعل
تمام او است و آن خاک است بغایت دور است و از بهر آن گفته‌اند پیغمبران علیهم السلام که خدای
بر آسمان است و از حکیم عاقل همچنین واجب آید گفتن و چنین شایستی اشارت کردن مر عامهٔ را
سوی خدای تعالی هر چند که او جلت قدرته آفریدگار جواهر لطیفست و لطایف ارکان بنا زند
از بهر آنکه صنع خدای تعالی منسوبست و تأثیرات اندر متأثرات بر مرکز عالم از حواشی عالم پیوسته
شده است و حکمای دین حق مر فلک الاعظم را کرسی خدای گفتند بدانچه آثار الهی از آنجا بمرکز
عالم آینده است با آنکه همگی جسم فعل پذیر است ولیکن انفعال اندر بعضی از اجسام کمتر است و اندر
بعضی بیشتر است پس گوییم که مر جوهری که اندر او انفعال کمتر است بر اندازهٔ آن که مر او را کمی
اندر انفعال است اندر او از فعل بیشتر است چنانکه چون مر جوهر آب را انفعال کمتر از خاک است
بدانچه از آب تنهایی صورتی نیاید چنانکه از جواهر خاک همی آید اندر آب بعضی از فعل است چنانکه مر خاک را

مردم ج

اندر صورتهای نبات و حیوان بجایهای مختلف همی آب بر دو آب مر خاک را که درشت و ریزنده است
همی نرم و پیوسته کند و هم این است حال دیگر اجسام از بهر آنکه مر آتش را گرمی و خشکی صفات و
صورتهای جوهری اند که تمامی او بدیشان است پس آتش با آنکه مراد را فعل است اندر اشخاص جزوی
با خاک و آب آمیزنده است تا بگرمی خویش مر خاک و آب سرد را همی بهوا برکشد بیاری دادن
هوا مر او را و خاک و آب سرد مر قوت آتش قوی را ضعیف کند تا او بدیشان منفعل شود و پس پیدا
آید که آتش و هوا نیز منفعلانند ولیکن انفعال ایشان کمتر است از انفعال خاک و آب و فعل اندر ایشان
بیشتر است و قوتهای افلاک و انجم نیز اندر موالید عالم آینده است و بدین روی آن افلاک و انجم مر ایشان را
نیز انفعال با شخصی چون عمل ایشان بموالید رسد از فعل فرد مانند زمانه که مر ایشان را انفعال باشد و نیز افلاک
و انجم کامروز مر ایشان را انفعال هست و فعل هست با این بسائط طبایع که مر ایشان را انفعال هست
و فعل نیست از صانع حکیم اندر مرتبت عدل برابرند از بهر آنکه افلاک و انجم پس از انفعال جسمی و
انفعال پذیرفتن مفردات طبایع انفعال تشکیل و تصویر یافته اند تا متشکل و ملوّن و مقدرند بمقادیر
متفاوت چنانکه یکی از آن بمقداری عظیمست چون قرص خورشید و یکی بمقداری خرد است چون
نقطهٔ سها و جز آن و طبایع بسیط پس از انفعال جسمی و انفعال پذیرفتن مفردات طبایع انفعال
تشکیل و تصویر و تقدیر نیافته اند لاجرم امروز این فرودینان که انفعال سوم نیافته اند منفعل اند
و آن برینان که سوم انفعال یافته اند فاعل اند تا ترتیب عدل راست باشد و چون ظاهر کردیم که
جملگی اجسام اندر مراتب خویش فعل پذیرانند درست شد که فاعل مطلق هست که بهیچ انفعالی او
نه جسم است و بهره یافتن این منفعلات برین چون افلاک و انجم و آتش از فعل دلیل است بر نزدیکی

ایشان بفاعل مطلق چنانکه بی نصیبی این منفعل فرودین که خاکست از فعل دلیل است بر دوری او از
فاعل حق و نیز اختصاص هر یکی از این فاعلان جسمی که اندر منفعلات جزوی با فاعل نخستین شریکانند بفعلی که آن
فعل متعلق است بحرکت قسری که آن را همی طبیعی گویند دلیل است بر انفعال ایشان بجملگی از بهر آنکه
هر یکی از این فاعلان پذیرفته اند مر آن تخصیص را از مخصص خویش و بدان منفعل گشته اند پس گوییم
که انفعال خاک و آب بدانچه مر صورتهای شخصی را بپذیرفتند از طبایع مطلق همان انفعال است که باد
و آتش پذیرفته اند مر آن فعل را که یافته اند از فاعل حق و همان انفعال که افلاک و کواکب ازان محصوراند
از اثر کردن از آن قوتها که بدیشان رسیده است از مؤثر نخستین بی هیچ تفاوتی بلکه آن انفعال که افلاک
و انجم بدان مخصوص است قویتر از آن است که خاک و آب همی بدان مخصوص شود نه بینی که آن صورتها
پاینده گشته است و این صورتها استحالت همی پذیرند و از بهر آن چنین است که آن صورتها
اندر آن اجسام بی میانجی حاصل شده است و اندر این اجسام بمیانجیان حاصل شود و پس از آنکه انفعال
فلک و کواکب و آتش و باد را یاد کردیم گوییم که فرو ماندن فاعلان جسمی از منفعلات خویش تا مر کلیت ایشان را
صورت نتوانند کردن چنین مر خاک و آب را پس از آنکه جملگی آن از اجسامست مر پذیرفتن فعل او دلیل است
بر تأثیر این منفعلات فرودین اندر آن فاعلان برین بر مثال فعل چوب اندر کارد تیز بکند کردن
مر آن او انفعال کارد از چوب پس از آنکه فاعل باشد اندر او و فرق میان فاعل و منفعل آنست که
منفعل مر صفات فاعل را بپذیرد و چون بفاعل پیوسته شود یا بذات یا بمیانجی چنانکه آهن گرمی و روشنی را
از آتش بپذیرد و جسم مر حرکت ارادت را از نفس بپذیرد و فاعل مر صفات منفعل را نجوید و نگیرد
پس گوییم که افلاک و کواکب صانع حکیم را میانجیان نخستین اند اندر مصنوعات جزوی از آنست

که صنعت همگی را اندر دائمی بر فعل از او یافته اند و دیگر فاعلان که فرود از آنند بر اندازهٔ نزدیکی
ایشان بدو بر فعل او صفت را از او گرفته اند و هر یکی بر اندازهٔ خویش فعلی همی کند چنانکه خدای تعالی
همی گوید قوله (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا)
پس گوئیم که تا صانع عالم صنعت افلاک فساد نپذیرند و دلیل بر درستی این قول آنست که آنچه از
مطبوعات همی بفاعلان طبیعی نزدیک شوند صفات او را همی بگیرند و تا بدان همی پیوسته باشند آن صفات
از ایشان جدا نشود چنانکه سنگ و آهن و هوا و جز آن تا با آتش نزدیک باشند که فاعل طبیعی
روشن و گرم باشند همچو آتش و اگر از آتش هرگز جدا نشوند و از او دور نمانند روا نباشد که هرگز
سرد و تاریک شوند اما اگر صانع عالم از صنع باز ایستد واجب آید که مر فلک را فعل نماند و چون
فعلش نماند هستیش نیست شود از بهر آنکه پیش از این درست کردیم که مر وجود او را علت این فعلست
کز و همی آید و بر این صورت موجود شده است و آنچه مر وجود او را علت فعلی باشد کز او آید اگر فعل
از او نشود وجود او عدم شود از بهر آنکه فعل و نافعل متقابلان اند چون وجود و عدم و اگر صانع
حکیم از صنع باز ایستد آنگاه او صانع نباشد و اگر چنین باشد مر فلک را که بدو نزدیک است وجود
بصنع او یافته است فعل نماند و چون فعل که وجودش بدانست نماند مر ذات او را هستی نماند
و این خواستیم که بگوئیم ولله الحمد (قول بیست و هفتم اندر حدث عالم) هر چند که
اندر درست کردن انفعال جسم اثبات حدث عالم جسمی کردیم خواهیم که قولی تمام مفرد اندر
حدث عالم بگوئیم تا نفوس را جویا را سوی عالم حقیقت دلیلی باشد و توفیق بر آن از خدای
خواهیم پس گوئیم که اختلاف اندر میان مردمان اندر قدیمی و محدثی عالم رونده است و چون دو تن

و چون فعلش که وجودش بر آنست ...

یک چیز را بدو صفت متضاد بگویند با چار یکی از ایشان دروغ زن باشد و حد راست گفتن آنست که
هر چیز را بصفت او گوئی و حد دروغ گفتن بر عکس آنست چنانکه هر چیز را بصفت او نگوئی و حق
اعتقادی است که چون مراد را بقول گذاری آن قول راست باشد و باطل بر عکس آنست و آن
اعتقادی باشد که چون مراد را بقول بگذاری آن قول دروغ باشد و خلق همگی اندر قول و اعتقاد
بمیان راست و حق و دروغ و باطل بدو فرقت شده اند و راستگویان و محققان از امام مؤمنان است
و دروغ زنان و مبطلان از امام کافران است چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ
هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ) و دیگر جای همی گوید قوله تعالی
(ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ
كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ) و اندر سلب صفتی از چیزی ایجاب ضد آن صفت باشد
مر او را چنانکه چون درست کنیم که عالم قدیم نیست ثابت شود که محدثست و چون ثابت کنیم که عالم محدثست
قدیمی را از او نفی کرده باشیم و خواهیم که اندر این قول بهر دو روی ثابت کنیم که عالم محدثست و بدانچه از
این معنی گوئیم صلاح دین حق جوئیم از بهر آنکه اندر اثبات حدث عالم قوت توحید و ضعف تعطیل است
و اندر توحید صلاح است و اندر تعطیل فساد است والله الموفق والمعین گوئیم که این عالم جسمی است بکلیت
خویش اگر درست کنیم که جسم محدثست عالم محدث باشد از بهر آنکه صورت عالم جسم است پس گوئیم جسم که
موجود است از دو بیرون نیست یا همیشه موجود بوده است و این صفت چیز قدیمست یا موجود شده است
پس از آنکه نبوده است و این صفت محدثست و جسم یا متحرک باشد یا ساکن باشد و هر جسمی که متحرک باشد
از حالی بحالی دیگر گردنده باشد و جسمی که بجنبد مر او را حالی نو شود که پیش از آن مر او را آن حال نبوده باشد

و اندر سلب قدیمی از او ایجاب حدث باشد مر او را

تا بدان سبب بجنبد و دلیل بر درستی این قول آنست که هر جسم آرمیده را ببینیم که بجنبد پس هم از کم
مردم را کاری نو شد تا بدان بجنبد و اگر مر او را حالی نو نشدی هم بر آن حال که بود بماندی
و چون مر او را از آن حرکت که پدید آمد بر حالی دیگر یافتیم از آن دلیل گرفتیم بر آنکه حادثی افتاد
و چون حرکت محدث باشد هر متحرکی محدث باشد پس عالم که جسم متحرک است محدث است و نیز ما مر جسم را
هم موجود همی گوییم و هم متحرک و ظاهر است که حرکت جسم ذات او نیست چه اگر حرکت ذات
جسم بودی چون وجود جسم ثابت شدی حرکت او با او ثابت شدی و ظاهر حال نه چنین است
پس درست شد که حرکت مر جسم را حادثی باشد که پس از وجود او پدید آید مر او را و همین است
سخن اندر سکون که او نیز حادثی است اندر جسم نه بوجود جسم وجود سکون او لازم نیاید و چون
این هر دو صفات حادث باشند و جسم از ایشان خالی نیست درست شد که جسم پیش از این دو حادث
نبوده است و با ایشان برابر موجود شده است و آنچه او از محدث پیشتر نبوده باشد قدیم نباشد
و آنچه قدیم نباشد محدث باشد پس جسم محدث باشد و چون درست کردیم که حرکت مر جسم را
بحدث لازم آید نه بذات اکنون بیان کنیم که روا نیست که حرکت قدیم باشد و برهان بر این قول
آن است که گوییم مر جسم را حرکت نیست جز گشتن او از مکانی بمکانی دیگر و اگر روا باشد که مر جسم را
حرکت باشد بجز گشتن او از مکانی بمکانی دیگر پس روا باشد که جسم از مکانی بمکانی دیگر شود بی آنکه مر او را
حرکتی باشد و اگر این محال باشد آن نیز محال تر باشد که حرکت جسم جز گشتن او باشد از مکانی
بمکانی دیگر و بمکانی دیگر شدن نباشد مر جسم را مگر از مکان نخستین خویش از بهر آنکه گفتیم که حرکت جسم
بانتقال باشد و انتقال گشتن باشد از مکانی بمکانی دیگر پس حرکت جسم بضرورت محدث باشد

از بهر آنکه او پیش از آن حرکت اندر مکان نخستین بوده باشد تا بمکانی دیگر شود و اگر کسی گوید که مر جسم را
حرکت نیز گشتن حال و صورت او باشد مر آن حرکت را هم این حدث لازم آید از بهر آنکه جسم
سوی صورتی از صورتی آید که پیش از آن حرکت بر آن بوده باشد پس این حرکت نیز محدث بوده
باشد به انتقال از حالی بحالی دیگر و این جز محدث نباشد آنگاه گوییم اگر جسم قدیمست همیشه
بوده است و اگر حرکت او محدث نیست پس همیشه متحرک بوده است و اگر چنین بوده است پس همیشه
حرکات موجود بوده است و اگر گوید حرکات همیشه موجود نبوده است و موجود شده است گفته باشد که
جسم متحرک نبوده است و باز متحرک شده است و بحدث جسم اقرار کرده باشد و حرکات بعدد است
از پس یکدیگر و محال است قول آنکس که گوید حرکت یکی است و قدیمست از بهر آنکه حرکت بگشتن
باشد مر جسم را از جائی بجای دیگر یا از حالی و صورتی بحالی و صورتی دیگر و این بحدث ظاهر باشد
پس واجب آید که گوید حرکات همیشه و بسیار است و بی نهایت نه یکی است و چون مر جسم را قدیم
گوید و حرکات را قدیم گوید باید که حرکات همیشه موجود باشد و روا نباشد که مر حرکات قدیم را
نخستینی باشد یا حرکتی باشد که پیش از او حرکتی نبوده باشد از بهر آنکه اگر حرکتی باشد که پیش از او
حرکتی نبوده باشد بضرورت آن حرکت محدث باشد و هر چه پس از او باشد آن حرکات نیز محدث
باشد چون حرکات را اولی باشد و اگر مر او را اولی نباشد و هر یکی از آن پس از دیگری پدید آمده
باشد هر یکی از آن محدث باشد و محال باشد گفتن که جزهائی است قدیم که هر یکی از آن محدث است
و برهان بر این قول آنست که بضرورت عقل معلوم است که روا نیست که جزهائی باشد موجود که از آن
بعضی هنوز موجود همی شود و او خود قدیم باشد از بهر آنکه این جزهای قدیم از دو بیرون نیست

یا هر یکی از آن پیشتر از دیگری موجود شده است یا هر یکی از آن پس از دیگری موجود شده است
و اگر گوید هر یکی از این حرکات قدیم پیش از دیگری موجود شده است این محال باشد از بهر
آنکه آنگاه همه یک حرکت باشد و همه نخستین باشد و اگر چنین باشد همه محدث باشند و اگر
گوید هر یکی از این حرکات پس از دیگری موجود شده است نیز همه محدث باشد و بهر دو روی
همه حرکات محدث باشند از بهر آنکه درست کردیم که اگر حرکت را آغاز بود محدث بود و اگر
آغازش نبود و چون بسیار بود و پس یکدیگر بود واجب آید که هر یکی را وجود پس دیگری بود و حد محدث
آنست که وجود او پس از دیگری باشد و چون ظاهر است که حرکات بسیار است و هر یکی از آن
و هر یکی از آن محدث است قول آنکس که گوید حرکات که هر یکی از آن محدث است قدیمست باطلست
و چون درست کردیم که حرکت محدثست محال است قول کسی که او گوید جسم همیشه متحرک بود
از بهر آنکه اگر جسم متحرک قدیم باشد حرکات او قدیم باشد و چون درست شد که حرکات قدیم نیست
درست شد که متحرک قدیم نیست و گفتن که حرکات محدثست و متحرک قدیمست قولی محال
و قولی که محال را لازم آرد محال باشد و هم این است سخن اندر سکون جسم و روا نباشد که گوید
جسم همیشه ساکن بود از بهر آنکه امروز متحرک است و آنچه او حال بضد آنکه بر آن باشد بدل شود قدیم
نباشد و اگر گوید هر حرکتی از جملگی حرکات پیش از دیگری بود تا مر جملگی حرکات را قدیم گفته باشد
جواب او آنست که گوئیم هر حرکتی که موجود است پیش از حرکتی بود که هنوز موجود نشده
بود ولیکن پس از حرکتی بود که موجود شده بود و قدیم مر موجود را گویند نه مر معدوم را پس لازم
آید بر تو بر این دعوی که هر حرکتی از حرکات پس از حرکتی موجود بود و چون چنین باشد

همه محدث

همه محدث باشند و چون حرکت امروزین مر فلک را محدثست بدانچه پس آن دیگر
حرکتی است هر حرکتی که پس از حرکتی بود نیز محدث بود و اگر از جملگی حرکات یک حرکت یکم حرکت
بود که آن پس از دیگری نبود لازم آید که آن حرکت محدث بود بدانچه آغاز حرکت بود و بجملگی
آن حرکت که تو همی گوئی قدیم بود همه حرکات محدث باشند و از این مسئله مر دهری را مایش نیست
و اگر عالم قدیمست حال از دو بیرون نیست و نبوده است یا هرگز مر گشتن احوال و حوادث را
پذیرفتست و یا وجود حوادث و گشتن احوال او قدیم بوده است و آنچه امروز همی بینیم اندر عالم
گشتن حالها و حوادثی که آن هرگز نبوده است و اکنون همی باشد دلیلست بر آنکه نه حوادث عالم
قدیم بوده است و نه عالم حوادث ناپذیر بوده است پس درست کردیم که عالم قدیم نیست از بهر آنکه
حوادث قدیم نیست و عالم پذیرای حوادث است و آنچه او پیش از حوادث نبوده باشد محدث
باشد پس عالم محدثست و نیز دلیل بر محدثی عالم آنست که اجسام طبیعی هر یکی از ضد خویش گریزنده اند
بطبع و چون این اضداد اندر اجسام جمعند و بطبع از یکدیگر گریزنده اند و گرد آمدن با جمع شدن
ضد اندر این حال دلیل است بر آنکه فراز آمدن ایشان بقهر قاهریست و قهر پس از طبع باشد و آنچه
او پس از چیزی دیگر باشد محدث باشد پس آنچه مر طبایع را پذیرفته است یعنی مفردات او آن اجسام
محدثست و نیز گوئیم که اجسام عالم از خاک و باد و آب و آتش جزوهای عالم اند و اندر این جزوها فساد
رونده است چنانکه گرم سرد همی شود و تر خشک همی شود و چون حکم اندر جزو چیزی همچون حکم باشد
اندر کل آن چیز مگر اندر اندکی و بسیاری تفاوت باشد میان ایشان پس رفتن فساد اندر اجزاء
عالم همی حکم کند که فساد اندر کلیت عالم نیز رونده است ولیکن بدانچه اجسام عالم بزرگست

از افلاک و اجرام و جز آن وازنا دور است مر آن نقصانها را که اندر آن همی آید اندر و
نیابیم و نیز چون فساد اندر آن بزمان دراز همی آید بسبب بزرگی آن اجسام گروهی را از مردمان
همی گمان او فتد که کل عالم فساد پذیر نیست ولیکن فساد اندر او بحکم این فساد که اندر اجزای او
ظاهرست واجبست و درازی مدت و پدید نا آمدن آن فساد بمدت اندک مر او را از حکم
فساد پذیرفتن بیرون نبرد و آنچه فساد پذیر باشد محدث باشد پس عالم محدثست و اهل طبایع
مر عالم را ازلی گفتند و گویند که چیزها از این چهار طبع همی بوده شود چون گرمی و سردی و تری
و خشکی بی آنکه تدبیری و تقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندد و همی ننگرند که این چهار چیز که
یاد کردیم صفتها اند و صفت را از موصوف چاره نیست تا بر او پدید آید و آن موصوف که مر این
چهار صفت را برگرفته است جسم است که مر او را حرکت قریبست و گشتن احوال است و مکان گیر و قسمت
پذیر است پس این چیزی باشد بردارنده این چهار صفت نه مفردات طبایع باشد آنگاه گوییم که این
موصوف که مر این چهار صفت را برگرفته است این چنین دانای گویای فاعل با خواست که مردم است
چرا مرکب شد چون اندر این چهار چیز که یاد کردیم و شما همی دعوی کنید که این محرک فی الاصل که این
مرکب که مردمست با این صفات عجایب که مر او راست از آنچیز ترکیب یافته است که او مر آن صفتها را
برگرفته است که مر آن صفات را با این صفات هیچ مناسبتی نیست و اندر آن چیز که از این صفات
که او علم و ارادت و نطق و عقل است هیچ چیز نیست و اگر مر آن صفت پذیر را که مر آن چهار
صفت را پذیرفته است مدبری و مقدری نیست آن جسم صفت پذیر شکلها و صورتهای
بسیار و مختلف چرا قسمت پذیرفت و چون بعضی از این چیز که مر گرمی و سردی و تری و خشکی را

رونده هم

برگرفته است جمع شد از او مرغی بی عقل و بی نطق و پرنده آمد و بعضی هم از این چیز هم جمع شد و از او
مردی عاقل و سخن گوی و رونده آمد و بعضی هم از این چیز جمع شد و از او گل خوشبوی و نرگس شکفته آمد
و بعضی از او هم جمع شد و از او زهر گیاه و زناک ناخوش بوی آمد و دانستیم که این معانی مختلف اندر این صورات
نه از این صورت پذیر آمد بلکه از مدبری آمد و اگر این جوهر که مر این چهار صفت را برگرفته بود بذات
خویش قسمت پذیرفت چندین تفاوت اندر صورتها که از او پدید آمد از کی آمد بایستی که همه یک
صورت آمدندی بی هیچ دیگرگونگی و اگر تفاوت اندر صورات بکمی و بیشی ماده آمدی بایستی همه
موالید با اتحاد در طبایع بر یک صورت بودندی چون یکی گرم و خشک و تیز مزه آمد چون سیر و دیگری
گرم و خشک و تلخ و خوشبوی آمد چون مشک و یکی سرد و خشک آمد چون کافور و دیگری سرد و خشک
آمد چون ~~افیون~~ و هم این اختلاف و تفاوت که اندر چیزهای پوشیدنی است اندر چیزهای خوردنی
هست تا یکی گرم و تر چون شکر است و دیگری گرم و خشک چون پیاز است این حال دلیل است که تفاوت
اندر صورات از بردارنده این چهار طبع بصنع مقدری و مصوری حکیم است آنگاه گوییم که معلومست
که مر این طبایع را این جوهر پذیرفته است که جسمست و روا نباشد که چیزی که مر او صفتها را پذیرفته باشد
ازلی باشد از بهر آنکه این صفات اندر این جوهر بدانچه از حالی بحالی همی گردد چنانکه چیز گرم سرد
همی شود و چیز خشک تر همی شود و تر خشک همی شود گواهی همی دهد که این جوهر پذیرنده این صفات
نبوده است و پس از آن بحدث مر این صفات را پذیرنده شده است و هر کسی داند که پذیرفتن
چیز مر چیز را پس از ناپذیرفتن گواه او باشد مر آن را و پدید آمدن بعضهای این جوهر با این معنیها
و بدین صفتها و صورتها که یاد کردیم امروز و باز برخاستن این معنیها و صورتها از آن همی گواهی

آنگاه یکی خردتر و یکی درازتر و یکی بزرگتر و دیگری کوتاه‌تر پس از آنکه همه بیک صورت بودندی هم

[حاشیه: بر این جواهر پذیرنده]

دهند که بهنگامی بود کز این معنیها و صورتها چیزی بر این صورت پدید نیامده بود و باز پدید آمد از
بهر آنکه آنچه امروز همی پدید آید از صفتهای این جوهر با این صفتها و صورتها پیش از این بوده است
و این پدید آمدن بازپسین است مر این پدید آمدنها را که پیش از این بوده است و آنچه مر عدد
گشتن حالهای او را بازپسین باشد گشتنها را نوبتی پیشتر باشد از بهر آنکه اگر مر نوبتهای حال
گشتن او را اول نباشد بی نهایت باشد و آنچه باخر رسد مر او را نهایت باشد و امروز حوادث
باخر است پس پیدا آورده‌ایم که مر عدد پذیرفتن این جوهر که جسمست مر این معنیها و صورتها را
نهایتست و آن نهایت این حوادث و معانی است که امروز بر او است و آنچه مر حوادث او را
که بر او پدید آمده باشد عددی متناهی پذیرفته باشد ازلی نباشد پس جسم و طبایع ازلی نیست
و نیز گوئیم که نه اندر این طبایع و نه اندر این جوهر که مر این را پذیرفته است عقل و علم و نطق هست
و نه اندر حرکت که این جوهر صورتها همی بدو پذیرد این معنیها هست و محال باشد که چیزهائی
که مر ایشان را قدرت و علم و نطق و خواست نباشد بذات ایشان چیزی آید که مر آن را این معنیهای
شریف باشد که هر یکی از آن نه جزو یار خویش است و نه جزو اعراض است از چیزی که مر او را
از این معانی شریف چیزی نیست البته آنگاه گوئیم که مردم که او جسمی است نفس که مر آن
نفس را زندگی و خواست و تمیز و نطق و جز آن است کمال است مر آن جسم را که او مر گرمی و سردی
و تری و خشکی را برگرفته است از بهر آنکه از این تمامتر از آن جسم چیزی نیامده است پس پیدا
آمد که مردم علت تمامی جسم است و آنچه مر او را علت باشد او معلول باشد و آنچه معلول باشد
محدث باشد پس جسم محدثست و اگر مر کسیرا اندر این قول که گفتیم هر چه مر او را علت باشد

[حاشیه: مر آن را]

محدث باشد شکّی او فتد و گوید این قول نه درستست باید که سخن بعکس این قول درست باشد
پس گوئیم که آنچه مر او را علت نباشد محدث باشد و لیکن این محالست از بهر آنکه خدایست سبحانه
و تعالی آنکه مر او را علت نیست و چون این قول که گفتیم هر چه مر او را علت است محدثست درست است
و اندر این قول هم اثبات حدث جسمست و هم اثبات صانع حکیم است و اهل مذهب دهری
که مر عالم را قدیم گویند همی گویند که صانع موالید از نبات و حیوان و مردم نجوم و افلاک است
و ما اندر رد این قول بحق سخن گوئیم و گوئیم که این قول از ایشان اقرار است باثبات صانع
و خلاف اندر مصنوع است که ایشان همی گویند مصنوع جز موالید نیست و ما همی گوئیم که جملگی
عالم جسم با هر چه اندر او است مصنوعست پس گوئیم که عالم بکلیت خویش این جسم مدورست
که همی گردد از حاشیت او که آن سطح بیرونی فلک اعظمست تا بدان نقطه مرکز که آن میانه
این فلک است که یاد کردیم با هر چه اندر او است و هر شخصی از اشخاص نبات و حیوان و هر جزوی
از اجزا آن از عالم است پس اگر صانع موالید افلاک و نجوم است و عالم با موالید خویش
عالم است جملگی لازم آید که بعضی از عالم بقول ایشان مصنوع خویش باشد و محال باشد
که قدیمی باشد که بعضی از او محدث باشد و بعضی از او نه محدث و چون معلوم است که این بعض
از عالم که او موالید است محدثست آن دیگر بعض محدث باشد و اگر عالم صانع بعضی از ذات
خویش باشد این صانع اندر ازل ناقص بوده باشد و آنچه اندر ازل ناقص باشد همیشه ناقص باشد
و آنچه همیشه ناقص باشد روا نباشد که وقتی نه ناقص باشد و عالم امروز که موالید با او است ناقص
نیست پس پیدا شد که عالم همیشه نبوده است و چون ظاهر است که بعضی از عالم مصنوعست و عالم

[حاشیه: محالست پس آن قول]

[حاشیه: عالم]

همه جز بعضهای خویش چیزی نیست دلیل است که کل عالم مصنوع است از بهر آنکه آنچه تمامی او به بعضی
از او باشد که آن بعض جز مصنوع نباشد ناچار او مصنوع باشد چنانکه چون اندر پایه‌های تخت
تمامی تخت است و پایه‌های تخت مصنوع است پس تخت نیز مصنوع است و نیز گوئیم که عالم جسم است و با
صورتست و هر جسم را صورت به دو گونه باشد یکی آن باشد که هر صورتی را سبب سپری شدن
مادت او باشد و پس آنچه از اجسام برین صورت باشد از او فعلی نیاید که آن فعل از او جز
بدان صورت نیاید چون پاره سنگ یا سفال یا جز آن که مر او را صورتیست که فعلی اندر آن
صورت بسته نیست پس دانیم که مر این سنگ پاره را بر این صورت کسی بقصد ننهاده است و دیگر آنست
از جسم که مر او را صورتیست که زو بدان صورت فعلی آید که از آن مادت جز بدان صورت آن فعل
نیاید چون پاره آهن که مر او را دراز و تنک کرده باشد و بر جانب او دندانهای بریده و مر او را
بدو سر دستها بر نهاده تا بدو مر چوب سطبر را ببرند و آن اره است که آن فعل از آن آهن
جز بدان صورت نیاید پس بدانیم که مر این ماده را بدین صورت کسی قصد کرده است و اکنون
بر سخن خویش باز شویم و گوئیم که مر عالم را جمله صورتیست و شکلی که آن تمام تر صورتی و استوارتر شکلی است
و آن شکل مستدیر است که آن محکم تر شکلی است و معتدل تر شکلی از بهر آنکه اندر دایره جائی
فراختر از جائی نباشد چنانکه اندر دیگر شکلها زاویه‌ها که گوشه‌های آن تنگ باشد و آنچه جائی از او تنگ
باشد و جائی فراخ باشد معتدل نباشد پس از شکلها شکل مستدیر است که معتدلست و پس و دلیل
بر آنکه شکل مستدیر محکم تر شکلی است قیاس از خایه مرغ توان گرفتن که پوست بر وی سخت
ضعیف است و چون شکلش مستدیر است اگرچه قوی مردی مر او را بافزار فشردن خواهد

که بشکند نتواند شکستن و اگر آن پوست ضعیف جز بشکل مستدیر باشد باندک فشردن بشکند
و اجسام چهارگانه اندر این شکل مستدیر معتدل محکم بترتیب حکیمی نهاده شده است چنانکه سختتر
جسمی که مایه موالید است و آن خاک است بمیانه عالمست و آب که ازو برتر و نرم‌تر است و باد
آمیزنده است با او هم پهلوست تا نبات و حیوان از ایشان حاصل همی آید و مر نبات را سر اندر این
جوهر سخت که زمین است استوار همی شود از بهر غذا کشیدن و دیگر سرش سوی این جوهر نرم که
هوا است همی بر آید تا مر بارها و برگهای او را هوای نرم نگاه دارد و نیاز دارد و انتخاج نبات و حیوان
اندر این جوهر همی افزاید و همی بالند و برتر از هوا آتش است که او مر آب و خاک را گرم کند و مر بارها را
سوی خویش بر کشد و مر آب را بخار برانگیزد تا اندر هوا پس از تلخی و شوری خوش گوارنده باشد
و حکمتها اندر ترکیب عالم و اجسام او بسیار است که اگر بشرح او مشغول شویم کتاب دراز شود و از مقصود
خویش فرو مانیم پس این همه صورتها و شکلها و ترتیبها همی حاصل اند و این احوال مر این را دلیل است بر آنکه
جسم را بر این صورتها صانعی نهاده است قادر و حکیم بقصد خویش چنانکه مر آن پاره آهن را بدان صورت
که یاد کردیم صانعی بقصد خویش کرده است تا آن فعل از او بدان صورت قصدی همی باید و چرا دیگری
مر قصد آهنگر را اندر آن آهن پاره سبب آن فعل کز آن همی بدان صورت آید که مر او را است منکر شود و مر قصد
آن حکیم را که مر این جسم کلی را بدین صورتها بنگاشت است که چندین فعلهای شگفت بدین صورتها از آن
همی بیاید منکر شده است و اگر محال باشد که آهن پاره از ذات خویش بصورت اره شود و مر چوب را
ببرد محالتر از آن باشد که این جسم بدین عظیمی را کسی گوید که او بذات خویش بدین قسمها منقسم شده است
و هر یکی از آن اقسام صورتی دیگر یافته است کاری همی آید که از دیگریان او آن کار نیاید بی آنکه کسی

چیزی ح

مر اورا بدان مشتهی کرد و بدین صورتها مر او را بنگاشت و چون مر صورت قصد را اندر عالم تقدیر
کردیم گوییم قصد اندر چیزی مر خداوند خواست را باشد و خواست پس از ناخواست باشد و آنچه
بودش او پس از ناخواست بوده شده است محدث است پس عالم که او بخواست پس از ناخواست
بوده است محدث است و مر عالم را زندگی نیست و دلیل بر درستی این قول آنست که این طبایع گانه
که نزدیک ما اند از خاک و آب و باد همی زندگی نیند پس پیداست که این دیگر اجسام که برترند و فعل از ایشان
بیاری یکدیگر همی آید همچنین نازنده اند و آنچه او زنده نباشد مر او را فعل بحقیقت نباشد بلکه فعل مر زنده را
باشد و فاعل قدیم باشد و زنده و آنچه زنده نباشد محدث باشد و بی فعل پس عالم که نه فاعل است و نه
زنده است محدث است و قول مجمل اندر حدث عالم آنست که عالم جسم است و جسم منفعل است چنانکه
پیش از این اندر فاعل و منفعل گفتیم و فاعل پیش از منفعل باشد و آنچه پیش از دیگری باشد قدیم او باشد
و آنچه پس از چیزی دیگر باشد قدیم نباشد پس عالم قدیم نیست بدانچه جسم است و جسم منفعل است و منفعل
پس از فاعل است و این خواستیم که بیان کنیم اندر این قول والله الحمد.

از او زنده نباید ۴

که گفتیم ۴

(قول چهاردهم اندر اثبات صانع) پس از آنکه سخن اندر حدث عالم بقدر کفایت
گفته شد قول اندر اثبات صانع حکیم واجب آمد گفتن و هر چند که اندر بیان حدث عالم اثبات
صانع مر عقلا را ظاهر کردیم خواهیم که قولی شافی اندر اثبات صانع بگوییم بتصریح تا چون خردمندان
بر این قول مطلع باشند دین حق اندر دست اعتقاد درست بگیرند و از مکر و کید و دام معطلان
برپرهیزند و بدانند که آن کسانکه مر حکمت را از رسول حق علیه السلام نیاموختند پس از آنکه خدای تعالی گفته بود
قوله (ویعلمهم الکتاب والحکمة وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین)

و از ذات ناقص خویش سخنان بی اصل گفتند و مر آن را اندر تعطیل و تمثیل ترتیب کردند تا مر ضعفا خلق را
بدان صید خویش گرفتند و اندر هلاک و رنج جاویدی افکندند مانند عنکبوتان که خانه ضعیف را
از ذات خویش پدید آرد و بسازد بی هیچ اصلی تا بدان مر جانوران ضعیف را چون مگس و پشه
صید کند و بهلاک افکندشان و خدای تعالی اندر این گروه همی گوید بدین آیه قوله (مثل
الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتا وان
اوهن البیوت لبیت العنکبوت لو کانوا یعلمون) پس گوییم اندر اثبات صانع
که جسم جوهری منفعل است چنانکه شرح آن پیش از این گفتیم و مفعولات و مصنوعات همگی اجسام است
و مصورات است و صورت بر اجسام بر آن دو روی است که پیش از این یاد کردیم که یکی صورت طبیعت
کز بدان صورت فعلی همی نیاید چون پاره سنگی یا جز آن و دیگر صورتیست کز و فعلی همی آید
که آن فعل از او جز بدان صورت نیاید و آن صورت جز بقصد قاصدی نباشد بر آن جسم چون دست
افزارهای صانع که از هر یکی از آن بصورت او فعلی آید و چون دست مردم که چندین افعال
از او بدین صورت که دارد همی بیاید و چون اجسام بزرگ عالم مر صورتهائی است یعنی خاک
و آب و باد و آتش و افلاک و فلکیات که از ایشان هر یکی همی فعلی آید که آن فعل از یاران او همی
نیاید و مر هر یکی را از آن صورتی مفرد است که آن را همی طبع گویند پس پدید آمد که از هر صورتی
همی فعلی آید که آن فعل از آن جسم جز بدان صورت نیاید از بهر آنکه آتش و هوا و آب و خاک
همه یک جوهرند که آن جسم است و از آن آتش بدان صورت که یافتست همی فعلی آید که آن
فعل از دیگر یاران او نیاید هر چند که همه اجسام اند و از آن جسم که مر صورت آب را یافتست

بدان صورت نیز همی فعلی آید که آن فعل از آن جسم که مر صورت آتش را یافتست همی بیاید و چون حال
این است ظاهر شد که مر اجسام را بدین صورتها صانعی حکیم نگاشته است از بهر حاصل آمدن این
افعال از ایشان و اکنون که صانع ثابت و واجب کردیم گوییم که چون مر هر جسمی را صورتست
و صورت مر اجسام را بر این دو روی است که یاد کردیم لازم آید که صانع عالم جسم نباشد
از بهر آنکه اگر صانع عالم جسم باشد از این دو صورت یکی برو باشد و شاید که برو آن صورت
بی فعل باشد از بهر آنکه فعل ظاهر است و اگر صانع با صورت قصدی باشد مر او را نیز صانعی لازم
آید که مر او را آن صورت نهاده باشد آنگاه باز آن صانع صانع عالم اگر جسم باشد
هم این سخن مر او را لازم آید و اگر صانعان بی نهایت شوند صنع مصنوع عالم نرسد و مصنوع
عالم ظاهر است پس ظاهر کردیم بدین فصل که صانع هست و جسم نیست و دلیل دیگر بر هستی
صانع آنست که گوییم پدید آمدن مصنوعات از حیوان و نبات اندر عالم بیاری دادن اخشیجان
مر یکدیگر را و منازعت ایشان با یکدیگر اندر پذیرفتن صنع سبب آنست که مر ایشان ترکیب از طبایع
متضاد نیست مگر منازعتی که اندر آن صلاح است مر پدید آینده را از این اجسام و آن پدید
آینده اشخاص موالید است و اجسام اندر فعل و انفعال و طاعت و عصیان گردن داده اند مر
صانع را که او نه جسم است و شرح این قول و تفصیل مجمل این آن است که گوییم مصنوعات و مصورات
جزوی مر جوهر خاک همی پدید آید با آمیختن او با آب که مر آن آمیخته را گل گویند چنانکه خدای تعالی
همی گوید قوله ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا﴾ و گشتن چیزی از حالی
که بر آن حال باشد از چیزی دیگر که بدو پیوندد دلیل است بر منازعتی که میان ایشان بیفتد تا بدان

رأیم

منازعت از حال خویش بگردند پس خاک و آب چون بهم بیامیزند هر یکی از ایشان از حال خویش همی
بگردد و هر یکی از ایشان مر یار خویش را همی تغییر کند و اندر این منازعه که میان ایشان است
صلاحست مر آن صورت را که از آن گل همی ظاهر شود بدان قوت فاعله که او نه جسمست و اندر دانهٔ نبات
و نطفهٔ حیوان نهفته است از حس و ظاهر است مر عقل را و همچنین گرم کردن آتش هوا را و آب و خاک را
منازعت است از او با ایشان و آمیختن است با ایشان و بر کشیدن آتش مر اجزای آب را سوی خود
و جدا کردن مر ورا از جزو او و از کل او منازعتی ظاهر است و نیز این فعل از آتش چون عصیانست
مر صانع خویش را بدانچه مر دیگر اجسام را همی جز چنان کند که صانع مر ایشان را چنان کرده است
و مر هر یکی را اجزا جز آنجا همی برد و نهد کاو نهاده است و اندر این منازعت و عصیان ظاهر
و صلاحی عظیم است باطن اندر پدید آمدن مکونات جزوی و همچنین اندر تخمهای نبات و نطفهای
حیوان قوت فاعله است که آن نه جسم است و لیکن مر جسم را صورتگر است بصورتی که مر او را
صانع حکیم مر آن قدرت داده است و این قوت که ما یاد کردیم اندر آن جسم است که او دانه
یا نطفه است و نگاه دارنده است این قوت مر آن جسم را از فسادی که اندر او
صلاحی باشد مر او را بنگاه داشت نوع خویش یعنی آن قوت فاعله کاندر تخم نبات است چون تخم
اندر خاک با آب آمیخته شود از بهر صلاح نگاه داشت نوع خویش اندر ذات آن دانه فساد کند
تا بگذارد بدان گرمی که از بر شوید بدو رسد و آن قوت فاعله نخست مر آن دانه را خورد تا نگاه
مر خاک و آب سردی را از بیرون بگیرد و مر پاکیزگی خاک و آب را بر خویشتن کشد و مر آن پاکیزها
بتازی سلاله گویند و این نیز منازعتی باشد کز او بدو انجا حاصل شود با آن دانه و جز آن

گوییم هم

وعصیان باشد از او مر صانع را بدو، و طاعتی باشد بدیگر روی؛ اما عصیان بدان روی
باشد که مر طبع را اخراج چنان همی کند که بوده است و صانع مر آن را بر آن نهاده است، و اما
طاعت بر آن روی باشد که آن فعل همی کند که صانع مر آن را بر آن قدرت داده است، الا که
آن نفس نامیه که مراد را قوت فاعله نباتی گوییم کاندر تخست و جسم است بل صورت گر جسم است، و نیز
که مراد از آن قدرت است چون مر آن گل لطیف را بخویشتن کشد و مراد را از خاک و آب و صورت
گلی بگرداند و گرمی آتش بمیانجی مر آن را خلاصه خاک و آب را که او فرا آورده باشد و مر آن نبات
لطیف و نرمی کرده بر یک سو کشد آن قوت فاعله از بیم هلاک شدن خویش و از شفقت که
بر آن صورت دارد کاندر او است قصد بر سوی خاک کند و مر آن جسم لطیف را شاخ شاخ
کند و دست افزار سازد تا بخاک اندر آویزد و غذا از او همی کند و گرمی آتش مر یک سر او را
سوی هوا برکشد و دیگر سرش سوی مرکز فرود شود و هر چند که آن جسم قوی تر شود آن قوت
فاعله بدو کار بیشتر تواند کردن و مر عملی را آن آگاه دارد از بهر آنکه او جسم نیست تا جای از او
پر شود و جای خالی ماند و این نیز منازعتی باشد که آنجا حاصل شود از بهر آنکه نبات اندر حال زیادت
پذیرفتن خویش بر مثال رسنی باشد که دو تن مر او را همی کشد یکی سوی مرکز عالم و دیگر سوی
حاشیت عالم تا دراز همی شود و پس گوییم که تباه شدن آب و خاک و خاک و آب فسادی است کاندر آن
صلاحست و تباه کردن خاک و آب مر دانه را آفت دیست کاندر آن صلاحست و مر آن
یک سر نبات سوی حاشیت عالم چون طاعتست از او مر برکشنده خویش را و چون عصیان است
مر فرو کشنده آن دیگر سر را و اندر جمله آن منازعتها و متابعتها و طاعتها و عصیانها

نیز مر

و فسادها صلاح حال عالم است چون حال این است کاندر منازعت و متابعت و طاعت
و عصیان فاعلات و منفعلات اجسام و جز آن مر موالید عالم را ظهور و کون است و اندر این
فسادهای ظاهر که یاد کردیم همی بینیم این صلاحها پوشیده است و این حال دلیل است بر آنکه
این افعال مختلف از فاعلان مختلف و متفاوت صورت و فعل اندر ظهور نبات و حیوان
بخواست صانعی متفق شده است که مر این فاعلان را بر این افعال معلوم و محدود قدرت او
داده است و این حال نیز دلیل است بر آنکه جز بدین افعال مختلف ممکن نیست تمام شدن
این مفعولات چنان که از زرگر استاد انگشتری تمام جز بدست افزارهایی که مر هر یکی را از آن
صورتی و فعلی دیگر است و آن استاد اگر مر هر یکی را بجایگاه و هنگام خویش کار بندد حاصل نیاید
و شرح اندر منازعتها و موافقتها و عصیانها و طاعتها که میان فاعلان و منفعلان عالم است
که ظهور حیوان و نبات از میان ایشان است هم بر این مثالست بلکه بیشتر و پوشیده تر
از این از بهر آنکه آن مصنوع شریفتر از این مصنوعست و هر چند مصنوع شریفتر باشد آلات
اندر آن بیشتر باشد مر صانع او را و اگر بتفصیل او مشغول گشتمی کتاب دراز شدی و مر نفس خردمند را از
این شرح کفایتست و سه دیگر دلیل بر هستی صانع حکیم آنست که چون جسم که او جوهری متجزی و حرکت
پذیر است بغایت تجزی و نهایت انفعال پیش حاضر است و معنی این قول که گفتیم جسم بغایت تجزی
و انفعالست آنست که جزوهای او بغایت خردی تجزیت پذیرد تا هر چه خردتر صورتی از او
مرکب شاید کردن و هر چه از او صورت بزرگ نیز باید مر صورتها را بدفعتهای بی نهایت از پس
یکدیگر بپذیرد و صورتها بر این جوهر پدید آینده است و اگر مار چیزی را از این صورت است

از آن هم

صورت خرد
...

بیافتیمی در جسم منفعل را ندیدیمی ما را از این جوهر بر هستی صانع مصوّر مقدّر دلیل پسندیده بودی
و بایستی که بدانستیمی که مر آن صانع را که او صنع خویش را بر این جوهر پدید آورد قوّتی بی‌نهایت است
از بهر آنکه فعل پذیری دیدیم که مر فعل را همی بدفعات بپذیرد بی‌نهایت و هر خردمندی بداند که اندر اثبات فعل پذیر
اثبات فعل کننده باشد از بهر آنکه این دو چیز از متضایفانست که اندر اثبات یکی از آن اثبات
آن دیگر پوشیده باشد چون خداوند و بنده و پدر و پسر و جز آن و چون جوهر منفعل ظاهر است
فاعل ثابت است و ظهور منفعل بر وجود فاعل دلیل است و چون این جوهر منفعل سرشته است و بدفعات از او
همی صورت آید پس یکدیگر بایستی که بدانستیمی که مصنوعات فاعل که بر این منفعل کار کند سرشته
باشد چنین که هست از بهر آنکه اگر مصنوعش برنده بودی منفعلش سرشته نبودی بلکه سخت بودی
چنانکه بتگر چون همی بخواهد که مصنوع او تباه نشود منفعل خویش همی از سنگ و آهن و جز آن گزیند
و چهارم دلیل بر هستی صانع آنست که اجزای طبایع بی هیچ معنی از این معانی که همی اندر موالید پدید آید
از کلیات خویش جدا شونده است و اجزای مطبوع از کل خویش جز بقسر جدا نشود چنانکه پیوستن
آن بطبع باشد و آن اجزا از شکلهای شخصی اندر اجناس و انواع پدید همی آید و مدتهای زمانی
بر آن شکلها و صورتها همی ماند و باز با اصول خویش همی بازگردد و جدا شدن جزوهای طبایع
از کلیات خویش و پذیرفتن آن صورتها را بر صورتهای کلیات خویش ضد است مر بازگشتن
آن صورتها و جزوها را سوی کلیات خویش و دست بازداشتن مر این صورتهای عاریتی را
و نگاه داشتن مر آن صورتهای اصلی را و روا نباشد که گوهری بطبع دو فعل متضاد بیاید اگر جدا
شدن این جزوهای طبایع که مر صورتهای موالید را همی بپذیرند از کلیات خویش و پذیرفتن

ایشان مر صورتهای نباتی و حیوانی را بطبعست پس بازگشت آن سوی کلیات خویش و افلاک
مر این صورتهای نوعی را با بازگشتن بدان صورتهای طبیعی بقسر است و اگر جدا شدن این جزوها از
کلیات خویش و پذیرفتن ایشان مر صورتهای موالیدی را بقسر است پس بازگشتن سوی
کلیات خویش بطبع است و بهر دو روی از این دو حرکت یکی نه بطبع است و هر کسی داند که
بازگشتن جزویات مطبوعات سوی کلیات خویش بطبعست پس جدا شدن آن از کلیات خویش
و پذیرفتن مر صورتهای شخصی موالید را نه بطبع او است بلکه بخواست صانع او است که او نه جسمست
و جسم مر ورا بطبع است   و پنجم دلیل بر هستی صانع آنست که بدین اجسام عالم از زندگی و حرکت
بخواست و شناخت و خشنودی و خشم و شرم و جز آن از رنگ و بوی و مزه و جز آن پس اندر بعضی
و از این اجسام جزوهائی که مر این معنیها را همی پذیرد مر آن صورتهای طباعی که دارند از گرمی و
سردی و تری و خشکی که اندر جزوهای طبایع همی آیند که شکلهای شخصهای موالیدی شکل آن اند
با آن صورتهای طباعی مناسبتی نیست پس گوئیم که حال این معنیها اندر موالید از دو بیرون نیست
یا اندر او جوهری است یا عرضی است و بدو روی ظاهر است که این معنیها که یاد کردیم از زندگی
و حس و عقل و نطق و جز آن مر موالید را جوهری نیست یکی بدان روی که اگر این معنیها مر این
جزوها را جوهری بودی اندر اجسام کلی که این اشخاص از آن جزوها اند که است این معنیها ظاهرتر
و بیشتر بودی و چون اندر کلیات این اجزا این معانی نیست ظاهر است که این معانی مر این اجزا را
جوهری نیست و دیگر بدان روی که اگر این معنیها مر این اشخاص را جوهری بودی زدوده نبودی
که این اشخاص وقتی بی این معنیها ماندی چنین که همی ماند بمرگ طبیعی و پوسیده شدن بنوعها

وجز آن وچون ظاهر کردیم که این معنیها مر این اشخاص را جوهری نیست ظاهر شد که این معنیها
اندر آن عرضی است آنگاه گوییم که روا باشد که معنی از این معنیها اندر چیزی بوجه عرضی پدید
آید مگر از چیزی که آن معنی اندر او جوهری باشد بر مثال روشنائی که بر خاک همی بعرضی پدید
آید از قرص آفتاب که روشنائی مر او را جوهریست و بر مثال هوا که بعرض خوشبوی شود از
مشک که مر او را بوی خوش جوهریست پس درست کردیم که این معنیها که یاد کردیم اندر
اشخاص مردم وجز آن از چیزی دیگر همی آید که مر او را جوهریست و آن چیز نه جسمست چون
جسم مصنوعست و اندر او از چیز دیگر این معنیها آینده است و آنچیز دیگر بضرورت صانع است
از بهر آنکه جز مصنوع بضرورت صانع باشد و ششم دلیل بر هستی صانع آنستکه چیزها اندر
عالم سپس یکدیگر است بر ترتیب نخست از اجسام عالم خاک است که او فعل پذیر است
بی هیچ فعلی و اندر مرکز است و برتر از او آبست که با پذیرفتن فعل اندکی فاعل است چنانکه
پیش از این یاد کردیم اندر این کتاب و برتر از آب هواست که مر او را فعل قویتر است از فعل آب
و برتر از هوا آتش است که فعل او بیشتر است و ظاهرتر از فعل هواست و برتر از آتش فلک است
با آنچه اندر او است از کواکب که بظاهر ایشان فاعلان محض اند و جز باستقصای عقلی انفعال
اندر ایشان یافته نشود چنانکه اندر باب فاعل و منفعل گفتیم و چون حال این است اندر اجسام
که هر جسمی که آن از مرکز دورتر است مر او را از فعل بهره بیشتر است این حال دلیل است بر آنکه این
اجسام برین تفاعل محض که مر او را از انفعال هیچ نصیبی نیست نزدیکند همچنانکه این جوهر که از
حاشیت عالم بغایت دور است و آن خاک است که بر مرکز است منفعل محض است و چون

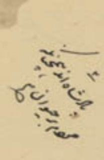
منفعل

منفعل محض مر خرد را ظاهر است و آنچه بروی منفعل است و بروی فاعل است نیز ظاهر است پس فاعل محض
مر خرد را بدین دو دلیل ظاهر شده است و اگر مر کسی را گمان او فتد که فلک با آنچه اندر او است
یک فاعلست مر مصنوعات جز وی را گوییم صورتهای مختلف و مقدارهای متفاوت فلک و فلکیات
که فعل از ایشان بدان همی آید مر او را بر مصنوع بودن ایشان دلیل بس است از بهر آنکه هر مصوری بحقیقت
مصنوعست و مصنوعات جز این چیزی نیست و فلک جسمی مصورست پس مصنوعست .
و هفتم دلیل بر هستی صانع آنستکه موالید کزین اجسام حاصل آمده است بر این ترتیب است که
گفتیم ولیکن ترتیب اجسام اندر دوری و نزدیکی مکان ایشان است از صانع حکیم چنانکه یاد کردیم
که هر گوهری کز حاشیت این جسم کلی که عالم است دورتر است فعل مر او را کمتر است و انفعالش مر او را بیشتر است
و هر گوهری که آن از مرکز این جسم کلی دورتر است انفعال مر او را کمتر است و فعل او بیشتر است و ترتیب
موالید اندر پذیرفتن ایشان است مر شرف صانع حکیم را به بیشی و کمی و برتری ایشان از یکدیگر
نه برتری مکانیست بل برتری شرفست و پادشاهی و اندر شرح این قول گوییم که نخست
از موالید معادنست که آن اندر ترتیب شرفی بمنزلت خاک است اندر ترتیب مکانی و برتر از معادن
نباتست که اندر ترتیب شرفی بمنزلت آبست اندر ترتیب مکانی نه بینی که مر معادن را جز اندکی
فعل نیست همچنانکه مر خاک را و آن فعل اندک مر معادن را از آن است که این منفعل که معدنست
اندر ترتیب شرفی ایستاده است نه اندر ترتیب مکانی از صانع حکیم و فعل معادن اندر حیوان نیست
بداروها کز آن سازند و مر نبات را فعل بیشتر است بدانچه مر حیوان را غذاست و از طبایع
غذا پذیر است و پادشاست بر طبایع بدانچه مر او را روح نماست و آن اثر است از صانع

فعل نیست هم

چیزی هست کاندر ترتیب شرفی بمنزلت ... مکانی ... حیوان

که آن اثر بر طبایع روانیست و پادشاهی او بر طبایع بدان اثر است و برتر از نبات پادشاست
بدانچه او از صانع حکیم اثری قوی‌تر از آن یافتست که نبات یافتست و آن اثر این روح حسی است
که خداوند جنبش بخواستست و فعل حیوان بیشتر است از فعل نبات بدانچه او از صانع کلی نزدیکتر است
نزدیکی شریفانه نه مکانی و برتر از حیوان مردمست که اندر ترتیب شریفه بمنزلت آتش است از ترتیب
مکانی و بهرهٔ او از صانع حکیم روح ناطقه است که آن برتر است از آن بهرها که مر حیوان و نبات راست
و از این است که مردم پادشاهی یافتست بر نبات و حیوان و فعل مردم بیشتر و نیکوتر و برتر است از
فعل نبات و حیوان نه بینی که مردم مر نبات و حیوان را کار فرمایست اندر فعلهای خویش و این قوت
مردم را بدان است که او از صانع حکیم نزدیکتر است از آن دیگران نزدیکی شریفانه نه مکانی آنگاه گوییم که
فلک و آنچه اندر او است از اجرام از جوهر آتشند لیکن بخلاصه و پاکیزگی‌اند از جوهر آتش لاجرم
برترند از این هر چهار قسم جسم و حکم و قوت آن بر بیان که افلاک و کواکبند اندر این فرود بیان
که طبایعند رونده است و انفعال آن بر بیان جز مر عقلا را باستقصای طبع پیدا نیست و از اجسام انفعال
محض نزدیکتر اند نه نزدیکی مکانی پس واجب است بحکم عقل از این ترتیب شریف منتی که یاد کردیم که نوع مردم
که او اندر ترتیب شریفه بمنزلت آتش است از ترتیب مکانی گروهی باشند که ایشان پاکیزه‌تر و دوناتر
از اصل خویش باشند و حکمها و فرمانهای این گروه که از مردمان پاکیزگان باشند از ایشان
بمنزلت آسمانها باشند از جوهر آتش اندر مردم و آنچه فرود از او است رونده باشد چنانکه حکم و قوت
آسمانها و انجم که خلاصه آتش‌اند اندر آتش و آنچه فرود از او است رونده است پس گوییم که در خود
ظاهر است که حکم و فرمان پیغمبران علیهم السلام اندر مردم و حیوان و نبات و معادن رونده است



همچنانکه قوت آسمانها اندر آتش و باد و آب و خاک رونده است از بهر آنکه خلق بر حکمهای ایشان
کار کننده‌اند در امر و نهی ایشان را گردن داده‌اند و امام گرفته‌اند پس پیغمبران علیهم السلام اندر
ترتیب شریفی از آفرینش بمنزلت آسمانها اند اندر ترتیب مکانی از صانع حکیم و از جوهر مردمند همچنانکه
آسمانها از جوهر آتش‌اند و برتر از مردم اند برتری شریفی همچنانکه آسمانها برتر از آتشند برتری مکانی
و مر مردم را پادشاست و آسمان را جهات محیطست پس واجب آید که نصیب ایشان از صانع عالم
اثری قوی‌تر باشد از آن اثر که بمردم رسیده است پس آن نصیب که مر ایشان راست روح القدس
است چنانکه خدای تعالی اندر عیسی علیه السلام گفت قوله (وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ) و اندر
محمد مصطفی صم گفت قوله (هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ) و دیگر جای گفت قوله (نَزَلَ بِهِ
الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ) و دیگر جای گفت قوله (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا
مِنْ أَمْرِنَا) و چون فعل از افلاک و انجم آینده است بمرکز و غایت آن تمام کردن شخص مردمست لازم آید
که فعل از پیغمبران که مر ایشان بمنزلت افلاک و انجم است آینده باشد و غایت آن تمام کردن نفس مردم
باشد نه چیزی دیگر از بهر آنکه همه مکونات تمام همی شود مگر نفس مردم که علم پذیر است و ناتمام است و بتمام
تمامی حاجتمند باشد و اگر کسی از اهل او قتد اندر این حدیث بر این ترتیب و گوید اگر چنین بودی بایستی که
هیچ کس پیغمبر را منکر نشدی و از طاعت ایشان سر نکشیدی این ظن او خطا باشد از بهر آنکه بدانچه
سنگهای سخت و شورستانها و ریگها همی مر قوت افلاک و فلکیات را نپذیرند شرف مکانی افلاک
همی تبه نشود و چون بیشتر از طبایع مر آثار ایشان را پذیرنده است و همچنین بدانچه بعضی از حیوان مردم را
همی طاعت ندارند و کوه و بیابانها اندر گریخته‌اند شرف مردم و نزدیکی او بصانع حکیم بدین بهره نقص

که یافته است از او نیفتاده است پس حال عاصیان و بی‌فرمانان همین است با پیغمبران و شرف ایشان
بدین سبب کم نشده است و این ترتیب ظاهر است و اندر خرد ثابت است و برتری ایشان بر خلق
بجایگاه پوشیده نیست و بجای خویش اندر این معنی شرح سخن بگوییم و بر این جایگاه این سخن اندر ترتیب
موالید واجب آمد گفتن پس گوییم که چون این همگان موالیدند و بدین ترتیب یکدیگر را پادشاه اند اینحال
مشاهد دلیل است بر آنکه هر یکی از این که بر دیگری مسلط است او بصانع کل نزدیکتر است از آن
دیگر نزدیکی شرف و جوهر بودی آن که از حکمت و علم بهره‌مندتر است شریفتر است و بر آنچه
از حکمت و علم بی‌بهره است پادشاست چنانکه حیوان که او حس دارد و از دشمن خویش بگریزد
و جفت خویش را بجوید تا نوع او هلاک نشود از حکمت بهره‌مندتر است از نبات که مر او را از این
دانشها چیزی نیست لاجرم حیوان بر نبات پادشاست و باز مردم که مر او را نفس سخن‌گوی حکمت
پذیر است بر حیوان و نبات پادشاست و پیغمبران علیهم السلام که ایشان حکما و داناتران خلق بودند
بر مردمان پادشاه شدند پس این حال دلیل است بر آنکه صانع عالم اندر حکمت و علم بنهایت
و غایت کمال است و هستی صانع و حکمت او بدین دلیل که یاد کردیم ثابت شد و هشتم دلیل بر هستی
صانع آنست که مصنوعات بعضی دانستنی و خوردنی و دیدنی و جز آن است و بعضی داننده
و خورنده و بیننده و جز آن است پس صنع اندر این دو مصنوع بخلاف یکدیگر رونده است
و فعل بخلاف یکدیگر جز بدانش نباشد از فاعل و صنع اندر جسم که اثرپذیر است اثر است و اثر اندر
اثرپذیر از اثرکننده دلیل باشد و اثرکننده جز اثرپذیرنده باشد پس تو اکنون مر آن اثرکننده را
که اثر کردن او بدانش ظاهر کردیم خواهی صانع گوی و خواهی نامی دیگر نهش چون هستی که

او جسم نیست از بهر آنکه اگر جسم بودی اثرپذیر بودی و اندر او اثرکننده دیگر لازم آمدی
و نهم دلیل بر درستی هستی صانع آنست که چیزهای نکو اندر عالم از ضعیفی قوی شونده است و از حال
نقص سوی کمال خویش رونده است و کلیات آن اجزا از کمالها که جزویات نکوئی بدان همی رسند چون
رسیدن مردم بنطق و عقل و تمیز و بردن و آوردن صناعات الوان و رسیدن حیوانات بنگاه داشت نوع
خویش بتناسل و رسیدن نبات بپدید آوردن برها و تخمهای خویش و جز آن بی‌بهره اند و روا نیست که
ناقصی دیگر ناقصی تمام شود یا از چیزی بچیزی دیگر اثری رسد که آن اثر مر آن اثرکننده را نبوده
نباشد و چون حال این است ثابت شد صانعی که او است کمال رساننده این جزویات و اثر اندر تاثیر
پذیرندگان مر او راست و چون اثر اندر متاثرات ظاهر است سوی خردمند مؤثر هر چند که او از
غایب است حاضر است و دهم دلیل بر هستی صانع آنست که چون محسوس ظاهر و آراسته است مر پذیرفتن
استحالت را الصورتهای بسیار و مر او را بذات خویش خواستی نیست نا روا باشد که استحالت
بخواست خویش بپذیرد و توانائی ندارد که از هستی سوی نیستی شود و چون بر نیست شدن قادر
نیست روا نباشد که گوییم از نیستی سوی هستی بذات خویش آمده است از بهر آنکه این جسمی با صورت
و بی‌صورت شدن مر صورتها را طبیعی است و صورت پذیرفتن مر او را بتکلیف است و چون
این جسم بدانچه آسان‌تر است از دست باز داشتن صورت قدرت ندارد و عاجز است
از آنچه دشوارتر است از صورت پذیرفتن عاجزتر باشد پس این حالها دلیل است بر آنکه
هست شدن او نه بذات بوده است و آراسته بودن او مر استحالت را بپذیرفتن
صورتها دلیل است بر آنکه مر این صورتها که او بر آن است امروز از دیگری پذیرفته است

و باستحالت بدین صورت رسیده است پس گوئیم که صورت کننده او مر او را بدین صورت که
هستی او بذات است صانع او است و این خواستیم که بگوئیم والله الحمد .

(قول پانزدهم اندر صانع عالم جسم که چیست) واجب شد بر ما که بر اثر اثبات

نسخه اثبات

صانع حکیم اندر چه چیزی صانع عالم جسم سخن گوئیم و بر جویندگان حقایق راه تدریج از شناخت جسمانیات باثبات
روحانیات رسانیم تا چون بدین مرتبه آیند اندر علم پس از آن سوی علم توحید راه بیابند از بهر آنکه مر گروهی
آفریدگان را اندر آفریدگار نتوانند دانستن و هر که آفریده جز جسمانیات را نداند جز جسمانی مر خدای را نداند
و این شرک محض است و خدای مر مشرک را نیامرزد چنانکه همی گوید قوله (إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ
بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) و بیشتر از گروهی که همی دعوی مسلمانی کنند و کشتن
مر علما را بر خویشتن واجب دارند و متابع هوای فاسد و رای ناقص و اعتقاد باطل خویشند بر آنند که فرشتگان
جسمهااند که بپرند و با آواز و حروف سخن گویند و کار ایشان عبادت است مر خدای را و گویند که جبرئیل سوی رسول
مصطفی صلی الله علیه وآله پران بیامدی و با او به آواز و حروف سخن گفتی و باز از پیش او بآسمان پریدی و اگر
خواستی خویشتن را خردتر کردی و خواستی بزرگتر کردی و این گروه که مر فرشته را نشناسند مر آفریننده
فرشته را چگونه توانند شناختن و قول خدای تعالی جز چنین است اندر حدیث جبرئیل که اعتقاد این جهال بر آنست
از بهر آنکه خدای تعالی همی گوید مر قرآن را روح الامین که او جبرئیل است بر دل رسول صلعم فرود آورد تا او بزبان
تازی مردمان را بترساند از خدای تعالی بدین آیه که همی گوید قوله (وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ
نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)
و دیگر جای هم اندر این معنی همی گوید (قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ

اللهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ) پس گوئیم که آنچه او بر دل فرود آید
مر او را عظمی نباشد و آنچه مر او را عظمی نباشد جسم نباشد بلکه روح باشد چنین که قول خدایست و آنچه او جسم
نباشد او را آواز نباید پس درست کردیم بقول خدا و بیان عقلی که این گروه از علم حق غافل اند و دل ایشان
تباهی گرفته است و بدان تباهی بر خدای و رسول دروغ همی گویند و خدای تعالی بر ایشان لعنت کرده است
بدین آیه که همی گوید قوله تعالی (قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ) و دیگر مانند این گروه
که خود ندانند و چون مر ایشان را چیزی از آفرینش خدای تعالی بنمایند مر آن را نبینند و چون سخنی عقلی مر ایشان را
شنوانند گوش بدان ندارند و از ستوران گمراه‌تر اند و غافلان اند چنانکه خدای تعالی همی گوید
قوله تعالی (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ
بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ
كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) و چون این جهال مر روحانیان را
همی جسمانی دانند جز جسم چیزی همی نشناسند و از ایشان آنکه بر سر کارتر است آنست که بتقلید همی گوید
خدای جسم نیست و ایشان که این قول گویند نزدیک عقلا مشرکانند از بهر آنکه جز جسم روح است
و روحانیان نیز آفریدگان خدااند و هر که مر خدای را به آفریده مانند کند مشرک باشد پس ما گوئیم که
خدای تعالی آفریدگار این دوگونه خلق است یکی جسمانی که آن بحواس یافتنی است و دیگر روحانی
که آن لطیف و فعل خویش نزدیک عاقلان موجود است و جوهریست قائم بذات خویش و اکنون گوئیم
که مردم از صانع حکیم مکلف است بر اندر یافتن مر این دوگونه خلق را که از او یکی کثیف است و دیگر لطیف
و آن تکلیف مر او را از خدای تعالی بدانست که مر او را دوگونه آلت داده است که بدان مر چیزها را

اندریابد یکی حواس ظاهر از چشم و گوش و جز آن و دیگر حواس باطن چون وهم و فکرت و جز آن
بر مثال خداوندی که مر بندهٔ خویش را بیل و تبر دهد مر او را به برزیگری فرستد تا به بیل مر زمین را
بکند و به تبر مر چوب را ببرد و چون ما اندر خلقت خویش مر این دو آلت را همی یابیم خود دانستیم از ما
آن است که بدانیم که چیزهای اندر یافتنی بدین دو آلت همی مختلف است بیکدیگر یعنی نه همه
محسوس اند و نه همه معقول چنانکه ما را نه حس بی عقل داده اند و نه عقل بی حس و آنچه بحس یافتنی است مر
وهم را سوی یافتن او سبیلی نیست و آنچه بوهم و فکرت یافتنی است مر حس را نیز اندر یافتن آن راهی
نیست و نیز مر اندریابندهٔ محسوس را بعقل حاجت نیست چون مر دیدنیها و شنودنیها را و جز آن
از محسوسات که ستوران و جانوران بی عقل یافته اند و آنچه معقول است دریافتن او بنظر عقل است و
مر عقل را بر وجود او دلیل است و نیز آنچه محسوس است بذات خویش بر خویشتن دلیل است مردم را
و آنچه فعل بر او پدید آید جسم است پس واجب آید که آنچه فعل از او است نه جسم است و آنچه نه جسم باشد
بحواس ظاهر یافته نشود بلکه باطنی باشد و بحواس باطن یافته شود پس پیدا شد که صانع این عالم دانستنی است
و یافتن ما مر او را از راه فعل او است یعنی فعل او که بر جسم همی پدید آید مر فکرتهای ما را بر وجود او دلیل است
و اکنون باز جوئیم تا چیست آنچه فعل اندر این جوهر فعل پذیر از او همی پدید آید و از قسم جسم آنکه از
انفعال او درست شده است کدام یک فعل پذیر همی آید پس بنگریم اندر آنچه بما نزدیکتر است از موجودات
بدین سبب تا اندر او از این معنی چه بینیم آنگه از آن چیز نزدیکتر بآنچه دورتر است دلیل گیریم و نزدیکتر
چیزی از جملگی عالم بما زمین است که غایت جوهر منفعل است بدانچه از اجسام عالم فرود از او فعلی
نیست تا مر او را اندر آن فعل باشد و او پذیرندهٔ صورتهای بسیار است که فعل صانع عالم از او

و بر او و اندر او همی ظاهر شود و پس از آن جسدهای ما است که بکلیت خویش منفعل است تا بدین صورت
که بر آن است پدید آمده است پس پیدا است که مر هر اندامی را از اندامهای اندرونی که اندر جسد ما است
قوتی است بر فعلی چنانکه مر دل را گرم کردن جسد است و جنبانیدن رگهای جهنده مر او راست و مر
جگر را قسمت کردن غذا است بر جملگی جسد و مر هر اندامی را از اندامهای اندرونی فعلی خاصه است
و همچنین مر اندامهای بیرونی را از جسد مردم فعلها است از دست گیرنده و پای رونده و از حواس ظاهر
که مر هر یکی را از آن فعلی است و ما را معلوم است که فعل اندر این اندامها مر چیزی است که آن نه جسم است
از بهر آنکه دل و جگر و جز آن بر جای باشد که اگر آن فاعل که این اندامها مر او راست افزارها اند از
جسد بیرون شود و نیز از این چیزها فعل نیاید و چون حال این است که اندر جسد ما فاعلانند که فعلهای همی کنند
که مر ایشان را صانع حکیم بر آن گماشته است و آن فاعلان جسمانیان نیستند بل فعل از ایشان بر این
جسمها و اندامها همی پدید آید ظاهر شد که این فاعلان فرشتگانند که این همی کنند که مر ایشان را فرموده اند
و صفت فرشتگان اینست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله تعالی (لَا یَعْصُونَ اللهَ مَا
اَمَرَهُمْ وَیَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ) و فعل اندر جوهر زمین در پدید آوردن صورتها از دو روی است
یکی از جوهری لطیف که آن اندر تخمها و نطفهها است و دیگر از جواهر عالی است که مر هر یکی را از آن فعلی است
که اندر آنچه فرود از او است روان است و فعل از افلاک و کواکب اندر جملگی آن روان است و ما را معلوم است
که فعل همی آید اندر این تخمهای نبات نه از آن جسم همی آید که تخم است بلکه جوهر لطیف اندر تخمی که
فاعل او است مر آن صورت را که از او همی پدید آید و اندر تخمی فاعلی است که مر او را بر پدید آوردن آن صورت
قدرت است که او بدان مخصوص است پس اندر تخمهای نبات نیز فرشتگانند بجوهر یکی و باشخاص بسیار است

جسمانیات در

از خود
تخم کثیف است خود

وهر یک از آن بر فعلی موکل است که از آن نگذرد و این همه فاعلان با اختلاف فعلهای خویش متفقند
اندر بجای آوردن غرض صانع کل از این صنع کلی و فعل از جمله‌ها اندر آنچه ما را بر آن قدرت
داده اند بر دو روی پدید آید یا آن باشد که مفعول ما بدان فعل ذاتهای ما باشد یا آن باشد که مفعول
ما بدان بیرون از ما باشد اما آنچه مفعول ما بدان ذاتهای ما باشد چون دیدن و شنودن و بوییدن و
چشیدن و بسودن است از ما مر خطر را که این فعلهائی است که ذوات ما بدان مفعول شود از بهر
آنکه چون ما مر چیزی را ببینیم صورت آن چیز اندر جانهای ما بدان فعل که از ما آید مر حاست نگرنده ما را از
حال خویش بگرداند و آن چیز که ما مر او را ببینیم بحال خویش بماند و دیگرگونه نشود بدین فعل که از ما آید و هم
اینست حال فعلی که از ما آید بشنودن از بهر آنکه چون ما سخنی را بشنویم آن شنودنی اندر شنوائی ما اثر کند
و شنوائی ما از حالی که پیش از آن بر آن باشد بگردد و آن شنودنی بشنودن ما متغیر نشود و همچنین است
حال دیگر فعلها که از ما بحواس آید که بدین فعلها که از ما آید ذوات ما همی مفعول شود نه چیزی دیگر اما آنچه
از فعل ما مفعول بدان بیرون از ما باشد بدو روی باشد یا بقولی باشد که بشنوانیم مر کسی را چیزی
که ذات او را بدان مفعول خویش کنیم یا بفعلی باشد که بکنیم از اشارتی یا صناعتی از صناعات
صورتی و جز صورتی. اکنون بنگریم اندر آن فعل که منفعل بدان جوهر خاک است و فاعل آن جوهر نیست
که اندر تخمها و بیخهای نبات است بمشارکت اجسام عالم و نخست گوییم که آنچه اندر تخم است نه
جسم است و جوهر است از بهر آنکه جوهر جسم بدو مفعول است و فعل اندر جوهر عرض نباشد بلکه مر جوهر را
باشد که بذات خویش قائم باشد پس گوییم که جهال امت همی گویند که فاعل این صنعتها خدای است
بوحدانیت خویش و چنان تصور کرده اند که خدای تعالی بآب همی خاک را زر و بآتش همی ایشان را

منفعل است نه

گرم کند تا تخم گندم مر خاک و آب را همی گندم گرداند و بخاک همی درخت را بر پای دارد و مر چیزها را این
چیزها هیچ فعلی نیست و این همه فعلها همی خدای کند بفردانیت خویش و ما گوییم که این اعتقادی فاسد
و تصوری بی معنی است از بهر آنکه اگر چنین بودی که مر هیچ چیز را فعلی نداده بودی مر آهن را با آب نرم
کردی و مر خاک را با آتش بیاغشتی ولیکن این محال است پس پیدا شد که مر چیزها را فعلهاست از تقدیر
صانع حکیم که مر او را از آن گذشتن نیست و نیز اگر مر جواهر عالم را فعل نبودی قسری و کسی که آتش اندر خانه
کسی بسوختی بایستی که آنکس بدان فعل گناهکار نبودی و مر آن خانه را خدای سوخته بودی و اگر کسی کاغذ
دفتر کسی را بآب تباه کردی آن فساد خدای کرده بودی و اگر این فعلها بدین چیزها خدای تعالی همی کند
نیز لازم آمدی که خدای تعالی بزبان ما دروغ گوی بودی و بدستهای ما دزد و بچشم ما خائن و بفرج
ما زانی و اگر چنین بودی بر ما از چنین فعلها هیچ حرج نبودی و عقوبت بر ما بدین جرمها که از او
آمدی ستم بودی (تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً) و چون این سخن زشت
و محال است گوییم که صانع عالم جسم جوهری لطیف است و مر او را با جسم بجوهریت مشارکت است
و او نه جسم است و فعل از او اندر جسم پدید آینده است نه آنکه مر آن جوهر را با این جوهر آمیختگی است
یا باز و اندر او فرود آمدنی است چنانکه مر مثال فرود آمدن روشنائی اندر جوهر بلور و گذشتن اندر او
نه آنکه اندر بلور گشادگی است یا سوراخی تا نور آفتاب اندر او شود و حکماء علم فلسفه مر آن فعل
کلی را که آن جوهر بر عالم مفاض است بنام طبیعت گفتند و این جوهر لطیف که صانع عالمست مر هر یکی را
از اجسام عالم فعلی داده است که مر آن جسم را از آن فعل گذشتن نیست و اندر هر یکی از تخمهای
نبات و بیخهای آن قوتی نهاده است که آن قوت بر آن مثال که بافته است رونده است

باید که ح

وآراسته شدن شخصهای موالید با آثار این فاعلان بر درستی این قول که ما گفتیم که مر این جوهر لطیف فاعل را
با آن جوهر کثیف منفعل بجوهریت مجانست است گواست از بهر آنکه لطافتها و آرایشها اندر جوهر جسم
آینده است و همی دانیم که این لطایف و آرایش اندر این جوهر از جوهری دیگر همی آید عرضی و لازم
همی شود بحکومت عقل که لطافت و آرایش مر آن جوهر دیگر را ذاتی است نه عرضی و اکنون بنگریم
تا مر این دو جوهر را با یکدیگر مجانستی است یا نه پس گوئیم که چیزی مر چیزی را یا جنس و مشاکل بود
یا ضد و مخالف باشد و معلوم است که ضد از ضد آرایش و بهار و نور نپذیرد بلکه ضدان مر یکدیگر را
تباه کنند و از یکدیگر بگریزند و پیداست که جوهر جسم منفعل از آن جوهر لطیف فاعل مر لطافت
و آرایش و فواید شونده است پس پیدا آمد که میان این دو جوهر مجانست و مؤالفت است
و خدای تعالی از آن برتر است که چیزی مر او را مشاکل و مجانس باشد پس مر آن جوهر را که لطیف است
و با جسم مجانست دارد نفس کلی گوئیم و اگر کسی مر او را نامی دیگر گوید با او بنام مضایقت نکنیم پس
از آنکه بداند که او صانع عالم جسم است و از جوهر فرشتگان است که بفرمان خدای تعالی کار کننده
و گوئیم که خدای تعالی پدید آرنده این جوهر لطیف فاعل است که مر او را بدلیل فعلهای او توان
شناختن بعقل و تمیز و فکرت و تدبیر و این جوهر است فاعل چنانکه جسم جوهر است منفعل و چنانکه
این جوهر منفعل آراسته شده است مر پذیرفتن فعل را به آنکه مر او را خواستی است اندر آن
آن جوهر فاعل نیز آراسته است مر پدید آوردن فعل را بخواست و قصد و این سخنی است
به ترازوی عقل سنجیده و بکیال عدل پیموده از بهر آنکه ظاهر است که مر این منفعل را خواست و تمناست
جستن و ظهور فعل که ظاهر است فاعل ثابت است پس لازم آید که مر فاعل را خواست و تمناست

ازمنفعل ح

باشد از بهر آنکه فاعل و منفعل هر دو طرف نقیض ایستاده اند و چنانکه انفعال دلیل عجز و فرمانبرداری است
فعل از فاعل دلیل قدرت و فرمان روائی است از بهر آنکه عجز و قدرت و فرمان روائی و
فرمان برداری که صفتهای این دو جوهرند نیز اطراف نقیض اند و گوئیم که جوهر فاعل لطیف است
و بسیط و جوهر منفعل کثیف و مرکب است و این جوهر که فاعل است متکثر است بکثرتی که عدد بر آن
نیفتد و آن جوهر منفعل متکثر اجزاء آن جوهر فاعل نیز متکثر است بتکثری که زیر عدد است یعنی اندر دانه
گندم دو جوهر است یکی لطیف که او فاعل است و دیگر کثیف که او منفعل است پس آن جوهر ابداعی
که اندر گندم است و لطیف است اندر جوهر جسم بسیارها همچو آن گندم بکند که اندر هر یکی از آن
دانهها همان جوهر باشد که اندر آن نخستین گندم بود پس پیدا آمد که اندر تخم نبات قوتی متکثر است
بی نهایت و چون آن بسیارها همچون خویشتن پدید آورد که اندر هر یکی نیز قوتی بی نهایت آمد بدین

فاعل ع

فعل که این جوهر کرد بسیاری پدید نیاورد که عدد بر آن اوفتد از بهر آنکه بی نهایت از بی نهایت بیشتر
نباشد و چون حال این است ظاهر شد که آن جوهر فاعل که اندر آن دانه بود بسیاری پدید آمد که
عدد بر آن نیفتاد بلکه عدد بر آن دانهای شخصی اوفتاد که جوهر منفعل بدان صورت پذیرفت پس گوئیم
که از صانع عالم جسم دو قوت فاعله اندر عالم ظاهر است یکی قوت نامیه که آن صورتگر اشخاص
نبات است با بسیاری انواع آن و دیگر قوت حسی که آن صورتگر اشخاص حیوان است با بسیاری
انواع آن و هر یکی از این دو فاعل مر آن گماشته است که مر نوع خویش را بر آرایش نگاه دارند و گر
از آن مانند خویش بسیاری پدید آرند تا شخص و از آن بگذرند و این هر دو قوت فاعلانند اندر جسم و از
اثر بر مؤثر دلیل شاید گرفتن پس این فاعلان جزوی بدین افعال که از ایشان همی پدید آید دلیل اند

زآنکه آن جوهر لطیف کلی که او صانع عالم جسم است مانند خویش همی حاصل آرد بدین صنع کلی
آنگاه گوئیم اندر بیان این قول که اندر عالم جسم که مصنوع کلی است از مردم شریفتر چیزی پدید
نیامده است لاجرم فعلهای او تمامتر از همه فعلهاست بدانچه ذات او بفعل او منفعل است و دلیل
بر درستی این قول آن است که مردم خویشتن را نعت کنند بر فعلهای ستوده و باز ایستند
از فعلهای نکوهیده و آن فاعل که ذات او بفعل او منفعل باشد آن فعل بر غایت و نهایت
باشد و او نزدیکتر مصنوعی باشد بصانع عالم جسم بترکیب خویش و از جوهر صانع کلی باشد
بنفس خویش و دلیل بر درستی این قول آن است که هر چه بر وضع صانع کلی رونده است صنع
مردم بر قدر جزویت خویش از آن کلی نیز بر رونده است چنانکه صنع صانع کلی بر طبایع رونده است
بدانچه مر هر یکی را از آن کاری فرموده است بکلیات آن که بر آن همی روند مردم نیز مر بعضی
طبایع را کارها همی فرماید که آن اجزاء طبایع از فرمان او نگذرند چنانکه مر بعضی را از آب اندر
گردانیدن آسیابها و دولابها و جز آن همی کار فرماید و باد را گران اندر کشتیها دهد تا
بر پشت آب از جائی بجائی برد و اندر این کار بستن او مر اجزاء آب و باد را و مر باد را
اندر گردانیدن آسیابها بجایها و قوی کردن مر آتش را بدو از بهر گداختن گوهرها و پختن
و بریان کردن طعامها و جز آن کار همی فرماید ˇ و مر بعضهای خاک را اندر بناها و مر
خشت پخته و سفال و آبگینه و جز آن از او همی بطاعت خویش آرد پس گوئیم که چون صنع
مردم بصنع صانع عالم نزدیک است از دو بیرون نیست یا مردم از صانع عالم اثر است
یا جزو است و اثر از مؤثر چنان باشد که دبیری از دبیر و درودگری از درودگر که

ˇ مر آتش را بسیار روبها کار همی فرماید صح

طور او که اثر است جز اندر اثر پذیر نباشد چنانکه دبیری بر کاغذ باشد و درودگری بر چوب
و اثر فعل نیاید و فعل از مردم ظاهر است پس درست شد که مردم از صانع عالم اثر نیست
و چون اثر نیست از او جزو است و روا نیست که مردم از خدای تعالی که مبدع حق است
و با قوت و قدرت که مر هیچ چیز را اندر صنع او که آن ابداع است شرکت نیست جزو او
باشد بلکه واجب است بحکم این شرکت که مردم را با صانع عالم جسم است اندر صنع که مردم
از نفس کلی که صانع این عالم است جزو باشد و نیز دلیل بر آنکه صانع عالم جسم نفس کلی است
و او جوهری لطیف است که مر او را بفعل او شاید دانستن و او بر جسم پادشاست و او
نه آن فرد احد صمد است که خدای تعالی آنست که این دو گونه فاعل جزوی که هر یکی از آن
نوعهای بسیار متنوع است اندر عالم ظاهر است یکی نفس نباتی و دیگر نفس حیوانی و فعلهای این دو
نفس برتر از فعلهای طبایع است از بهر آنکه طبایع بفعلهای خویش مطیع اند مر این دو نفس را
بر تمام کردن مصنوعات ایشان چنین که همی بینیم که افلاک و فلکیات و جز آن از طبایع
جوهر فاعل را که اندر دانه گندم یا اندر دانه خرما است بفعلهای قسری خویش که دارد مر آن را
همی گروهی طبع گویند مطیع اند بر تمام کردن فعلهای ایشان بسبب آنکه آن جواهر که اندر
دانه ها است اجزای نفس کلی اند و فعل ایشان شریفتر از افعال طبایع است و هم بر این
ترتیب آن فاعلان نامی که فرود از فاعلان حسی اند بفعلهای خویش نیز مطیعانند
مر فاعلان حسی را اندر ˇ تمام کردن فعلهای ایشان نه بینی که نباتها یاری دهنده اند مر حیوان را
کز ایشان بر تمام کردن صورت و بپای داشتن نوع خویش یاری خواهد همی اگر مردم

ˇ طبایع و هم

گندم را خورد بصورت مردم شود و مر او را بر افعال مردمی یاری دهد و اگر گاو خورد بصورت
گاو شود و مر او را بفعل گاوی یاری دهد و این طاعت که نبات مر حیوان راست همان
طاعت است که طبایع مر نبات راست برابر پس گوییم که مردم غایت صنعت صانع عالم
جسم است و بازپسین مصنوعی است از بهر آنکه صنع اندر او بنهایت رسیده است
و مثل عالم بکلیت خویش درختی است که مردم بار آن درخت است که نه بهتر از او بر درخت چیزی
باشد و نه پس تر از او بر درخت چیزی پدید آید و مردم نوع الانواع است آنگاه گوییم که
شرف مر نبات را بر یکدیگر بحکم شرف در حیوان است که فعلهای خاص آن در حیوان از ایشان
بدان پدید آید چنانکه چون مردم را بر اسب شرف ظاهر است بدانچه اسب مر او را مسخر است
و فعل خاص مردم عقل و تمیز است و فعل خاص اسب شتافتن است یا بار گران کشیدن و [illegible]
پذیرفتن عقل و تمیز مر مردم را از خوردن گندم قوی شود و قوت بر شتافتن و بار کشیدن
مر اسب را از خوردن جو افزاید همی دانیم که گندم از جو شریفتر است و شرف حیوانات بر یکدیگر
بپذیرفتن ایشان است مر اخلاق مر مردم ایشان را بر آن دارد و آن اخلاق از
ایشان بطاعت مردم پدید آید و این شرف نه بدان است اندر حیوان که مردم را از او
غذا است و بس چنانکه اندر نبات است بل بوجهی دیگر است و از بهر آن چنین است که حیوان
با مردم اندر یک جنس است و نبات از ایشان دور است و هر چند که هر دو نوعها اند
مر جنس جسم نفسانی را پس گوییم که هر حیوانی که مردم را طاعت دارد شریفتر از آن حیوانست
که مردم را طاعت ندارد و تفاوت حیوانات مطیع بر یکدیگر بنزدیک مردمان بر اندازه

همتهای

همتهای مردمان است اندر آن منافع کزان گیرند اندر زندگی گذرنده خویش اعنی مردم هست
که سوی او گاو عزیزتر از اسب است و کس هست که منافع او از خر بیش از آن است که از اسب
اما هر حیوانی که خوی مردم را بیشتر گیرد سوی مردم قیمتی شود چون اسب و باز و یوز و جز آن
و بدین شرح که کردیم ظاهر شد که اندر عالم نخست فعل مر طبایع راست که بحرکات طبیعی متحرکند و هر
حرکتی فعلی ناقص باشد بقول حکما و دیگر فاعل نفس نامی است که اندر تخمها و نباتهاست و سه دیگر فاعل
نفس حسی است که آن اندر حیوانات و نطفههاست و این هر سه فاعل بفعلهای خویش مردم را
که او از صنع قوی تر است مطیعانند چون حال این است ظاهر شد که مردم بصانع کلی نزدیک است بنهایت
بلکه جزوی است از وی بدان برهان که پیش از این گفتیم و بدان نیز همه مطیعان نفس کلی که او
صانع عالم است مر آن را فعل الطبع اند و درست کند مر این معنی را قول خدای تعالی که همی گوید
(وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ
الْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) و چون این مصنوعات که فاعلانند بر این
ترتیب که شرح کردیم مر یکدیگر را مطیعانند و مردم یکی است از فاعلان که از جمله مصنوعات است و برتر
از صنع او جز صنع صانع کلی صنعی نیست و برتر از او جز صانع کلی صانعی نیست لازم آید از این
حکم عقل که بر او طاعت صانع کلی واجب است از بهر آنکه اندر این نوشته الهی همی یابیم مر خداوند را
که بر هر فاعلی که فرود از مردم است طاعت آن فاعلی که فرود تر از او است بخط آفرینش نبشته است
تا بمردم رسیده است که بر حیوان و جز آن طاعت او لازم است و همی دارند و برتر از این
فاعل که مردم است جز صانع عالم صانعی نیست پس درست کردیم که بر مردم بخط الهی طاعت صانع

عالم نوشته است و بر عقب این سخن گوییم که طاعت از منفعل بازپسین که آن زمین است مر فاعل
بازپسین را که آن اندر تخم نبات است بدان است که مر آن صورت را که او بر آن است بپذیرد
و بدان صورت شود و دیگر طبایع که برتر از خاکند و مر ایشان را از فعل نصیب است یاری دهنده‌اند
مرین فاعل نباتی را و بطاعت خویش آوردن مر آن منفعل بازپسین را و همین است حال اندر طاعت
نبات مر حیوان را که نبات بصورت حیوان شود چون مر او را مطیع شود و فعل او از او شود
و بفعل حیوان رسد و چون این ترتیب شناخته شود گوییم که طاعت مردم صانع عالم را اختیاری
او باید و مردم را دو قوت است که او بدان از دیگر حیوان جدا است یکی علم و دیگر عمل بدان سبب باید
که مردم بعلم و عمل مر صانع خویش را طاعت دارد تا بصورت صانع خویش شود و چون از این
کالبد جدا شود فعل او فعل صانع عالم باشد همچنانکه چون نفس نامی مر کالبد خویش را دست بازداشت
فعل او فعل حیوان شد و هر که اندرین عالم بچشم بصیرت بنگرد ببیند که این عالم عمل است بعلم کرده
و بشناسد که نفس کل بدین صنع مر مبدع حق را همی عبادت کند و چون علت عمل نیاز است و بی
نیازی مر نیازمند را از کار کردن بعلم حاصل آید ظاهر است که عمل میانجی است میان نیازمندی
و بی نیازی و هر نیازمندی که دست بکار اندر زند به بی نیازی رسد پس پیدا شد که صانع عالم
از این صنع که همی کند بی نیازی را همی جوید و چون از این عالم برتر از مردم چیزی همی حاصل نیاید این
دلیل است بر آنکه بی نیازی نفس کل اندر حاصل کردن مردم است از مردم که مر او را با عمل و علم طاعت
و بدین سبب است که مردم را بطاعت خویش خواند چنانکه گفت (یا ایها الناس اعبدوا ربکم
الذی خلقکم) و نیز دلیل بر آنکه مردم نزدیکتر چیزی است بصانع آنست که صنعتهای او بر مقتضی

عقل است و آثار حکمت اندر صنعتهای او پیدا است همچنانکه اندر صنعت صانع عالم پیدا است و چون
شرف صنع بحکمت است و حکمت اثر عقل است و صنع مر نفس راست و حکمت مر عقل را این حال دلیل است
بر آنکه عقل از نفس برتر است و شرف نفس بعقل است و چون از جمله فاعلان که یاد کردیم هیچ فاعلی
از عقل بهره نیافته است مگر مردم نیز ظاهر شده است که مردم نزدیکتر چیزیست بصانع حکیم بدان روی
کز آنچه شرف صانع عالم بدان است و آن عقل است که شرف نفس بدو است مردم بهره یافته است
و چون پدید آمد که مردم بغایت نزدیک است بصانع عالم و از جنس او است و هر چیزی سوی آنچه مر او را
جنس و شکل است میل و رغبت دارد و با او مؤانست کند و از مخالف خویش بپرهیزد و اندر عقل ثابت
شد که خواننده مر مردم مر مردم را سوی طاعت خویش از جنس او است و آن نه باری است که احد و صمد
و فرد است که هیچ مر او را مثل و کفو نیست و چون بدانچه نفس مردم بر جملگی چیزهای عالم حاکم است چه
بشناختن مر ذوات طبایع و افعال آن را و چه بطاعت یافتن از چیزهای عالم ظاهر شده است که جوهر
مردم جوهر صانع عالم است و از حکومت عقل واجب است داشتن که صانع عالم مر این هم جوهر خویش را
بطاعت خویش همی بدان خواند مر او را همچو خویشتن کند و در خبر است از رسول مصطفی صلی الله علیه و آله
که گفت حکایت از خدای تعالی که مر او را گفت بگوی مردم را این خبر (یا ابن آدم اطعنی حتی
اجعلک مثلی حیا لا یموت وعزیزا لا یذل وغنیا لا یفتقر) و قول خدای تعالی که
همی گوید قوله (ومن احسن دینا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهیم
حنیفا واتخذ الله ابراهیم خلیلا) دلیل است بر آنکه میان دو دست گیرنده و دو دست گرفته
مجانست است اما سخنی کلی اندر نام الله آنست که گوییم مر طاعی مر مطیع خویش را چون مطاع

فرمان گذار خدای باشد بمنزلت خدای باشد نه بینی که طاعت رسول طاعت خدای است چنانکه
همی گوید قوله (مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللهَ) و نیز دلیل بر آنکه مردم از جوهر صانع
عالم است آن است که مردم از بهر پدید آوردن صنعتهای خویش دست افزارها سازد بر مقتضی
حکمت که آن دست افزارها بر اختلاف صورتها و فعلهای خویش مردم را اندر حاصل کردن مقصود
اد طاعت دارند همچنانکه این فاعلان که یاد کردیم از طبایع مختلف صورت و فعل و نفوس نمائی
وحسی مر صانع عالم را اندر این فعل کلی مطیع اند چنانکه خایسک و سندان و سوهان و جز آن مر زرگر را
و تیشه و دستاره و دره و گر مر درودگر را مطیع اند و مر نفس ناطقه را اندر راست کردن این خانه ی جسد افزارها
که جسد ما است از حواس ظاهر و باطن نیز دست افزارها است مختلف صورت و فعل چون معده و امعا
و دل و جگر و جز آن که هر یکی از آن اندر ساخته کردن این خانه بر آلت از بهر او مر ورا مطیع اند
همچنانکه کواکب و افلاک اندر راست کردن این خانه بر آلت که عالم است مر صانع عالم را مطیع اند
پس ظاهر کردیم که صانع عالم جسمی نفس کلی است و ما بر این قول گواهی داد این نفسهای جزوی
کاندر اجساد است و هر یکی از آن صانع جسدی است و پیدا کردیم که یاری دهنده مر نفس
کلی را بر این صنع عظیم عقل کلی است و ما را بر این قول همی گواهی دهد استواری و نیکوئی صنعها
کز نفس جزوی آید چون مر ورا از عقل یاری باشد و این دلیلهائی است که ما یاد کردیم
که مر خردمند از اظهار آن از این دو چیز است که بما نزدیک است یکی زمین و دیگر جسد ما
هر که به چشم خرد اندر آفرینش نگرد و مر این قولها که گفتیم تأمل کند و از این دو گواهی نزدیک
بر درستی این قول گواهی خواهد مر آفریدگان خدای را بشناسد و زان بر وحدانیت

خدای نشان یابد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ
وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) این قولی مبرهن و شافی است مر اهل بصیرت را و لله الحمد

(قول شانزدهم اندر مبدع و ابداع و مبدع)

عادت بیشتر از حکما و دین آن بوده است
که به آغاز کتاب سخن اندر توحید گفته اند یعنی که صواب است که نخست سخن از خدای گفته شود که او اول است
و ما گوییم که مر خردمند را چنان واجب است که سخن بر ترتیب گوید و از آفریدگان سخن آغاز کند و به آفریدگار رساند پس
و چون همی بیند که نخست مردم را حواس آمد از آفرینش و پس از آن به زمانی دراز محسوسات را به حواس اندر
یافت آنگاه عقل بدو پس از آن پیوست و حواس مر ورا از محسوسات بر معقولات دلیل شد باید که خردمند
نخست سخن اندر محسوسات گوید اندر مصنفات خویش آنگاه بتدریج مر شنوندگان و خوانندگان را
بشناخت توحید رساند و ما چون اندرین کتاب تا این غایت سخن گفتیم اندر آنچه واجب آمد بر ترتیب آفرینش
صواب آن دیدیم که بر این جایگاه اندر مبدع حق و ابداع و مبدع سخن گوییم و از ادلهای عقلی بر قول
گروهی را که اختراع و ابداع را منکر شدند و سوی اثبات مبدع حق راه نیافتند چون برون
حق از رسول مصطفی صلعم بند برفتند و از پس هوای هلاک کننده خویش رفتند بقولی مشروح
بگوییم چنانکه موحدان عالم مر ما را بر درستی آن گواهی دهند و بر اختصار سخن بگوییم نه چنانکه پیش از ما
مصنفان گفته اند بی بنیادی استوار و بی استشهادی از اعیان عالم بر درستی آن و بدان بر
ضعفای امت ریاست جسته اند و سخن را به انبارهای نوبه و گفتهای بی معنی بیاراسته اند تا متابعان
ایشان گمان بردند که این سخنانی سخت بلند است و مر عجز ایشان را از آن مقصود گوینده سوی
خویش گرفتند و این قول مشروح که ما قصد آن کردیم که بگوییم آن است که گوییم هر موجودی که اندر عالم

وبی خواهیم که گوییم

رو گنیم

جسمانیست معلول است و هر معلولی بعلت خویش پیوسته است و محدثست پس عالم که معلولست
محدثست و هر محدث را قدیم علت است و علت از معلول جدا نشود و آنچه وجود او بوجود جز او
باشد و از او جدا نشود جفت کرده باشد و هر جفت کرده را جفت کننده لازم آید و آن جفت کننده
که هر علت را با معلول جفت کند عالی باشد و او فرد احد و صمد باشد بی هیچ پیوستگی که هر چیز را با او
باشد بدانچه مبدع از او و اثر باشد و مر اثر را با مؤثر پیوستگی نباشد و اکنون بشرح این قول مجمل
که گفتیم باز کردیم و سخن اندر این معنی از مردم گوییم از بهر آنکه بر مردم از آفرینش تکلیف آمده است تا باز
جوید از اجزای آفرینش عالم و آن تکلیف کننده مر او را عقل است که بر او موکل است و همیشه
مر او را این تقاضا همی کند و مزد مر او را بر این بازجستن همی دارد و خدای تعالی همی تهدید کند آن
کسان را کزین مهم عظیم غافل باشند بدین آیه که همی گوید قوله (اَوَلَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی اَنْفُسِهِم
مَا خَلَقَ اللهُ السَّمٰوٰتِ وَالاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ) پس گوییم که معلولات یکی مردم است
و علتهای دیگر او بدو مادر و پدر او است و علت دورتر او غذاست و از بهر آن گفتیم که هر مردمی
معلول است و پدر و مادر و غذای مر او را علتها اند که معلول آن باشد که چون مر علت او را برگیری
او برخیزد و آنچه برخاستن او چیزی دیگر برخیزد او علت آن باشد دیگر و پیداست که اگر مادر و پدر
نباشند مردم نباشد و اگر غذا نباشد مردم نیز نباشد و پدر و مادر میانجیان بوده اند میان
مردم و میان غذا از بهر آنکه این علت یعنی غذا از او دور بوده است بسبب ضعیفی او از برفتنی
آن تا چون بمیانجی مادر و پدر بدان نزدیک شد و قوی گشت و بعلت خویش پیوست اعنی
غذا را بی میانجی توانست پذیرفتن آنگاه از میانجیان بی نیاز شد و غذا که او علت

مردمست معلول طبایع است از بهر آنکه اگر طبایع برخیزد نبات برخیزد و غذا نبات است مر
حیوان را و طبایع نیز معلولست از بهر آنکه مفردات آن از گرمی و سردی و تری و خشکی علتهاند مر طبایع را
و اگر این مفردات برخیزد مر طبایع را وجود نماند و اکنون گوییم که پدید آوردیم که مردم و مادر
و پدرش و غذاش و طبایع همه معلولاتند از بهر آنکه وجود معلول بوجود علت خویش باشد و پیداست که
وجود مردم بوجود مادر و پدر او است و وجود مادر و پدرش بوجود غذاست و وجود غذا او بوجود
نباتست و وجود نبات بوجود طبایعست و وجود طبایع باجتماع مفردات است با بردارنده آن
و نه مر حامل مفردات طبایع را بذوات خویش بی آن حامل خویش وجود است و نه مر آن حامل
مفردات را بی مفردات وجود است پس گوییم که چاره نیست از پدید آرنده مر این ناپدیدارا
و از جفت کننده مر این جدایان را تا چون جفت گشتند آن برگیرنده مفردات که مر آن را
هیولی گویند بدیشان پیدا شد بذات خویش و موصوف گشت چون صفات را بیافت و این
مفردات بیاری او بلکه بپذیرفتاری او فعلهای خویش را پدید آوردند پس گوییم که جفت گشتن این
چهار مفرد با این حامل که یاد کردیم آغاز حدث بود و گواهی داد مارا بر درستی این قول گشتن
این مفردات بر این چیز که برگیرنده ایشان است چنانکه گرمها سرد همی شود و سردها گرم و خشکها تر
همی شود و ترها خشک تا همان برگیرنده که او آتش است بوقتی دیگر همی نام او آب باشد و گشتن

از حالی بحالی ۲

حال چیز بر حدث او گواه باشد پس ظاهر کردیم که طبایع مرکب با مفردات و برگیرنده ایشان همه
محدثان اند آنگاه گوییم که این طبایع که او چیزی نیست مگر این صورتها و برگیرنده آن و مر
هر یکی را از این چیزها که علتهای وجود طبایعند بذات خویش قیام نیست روا باشد که از

ولیکن

آرنده یکدیگر باشند از بهر آنکه اگر چنین باشد روا باشد مر چیزی را که بذات خویش قائم نباشد فعل باشد
واین محال است و چون طبایع معلول است که مر علتهای او را بذات خویش قیام نیست
واین معلول ظاهر است چاره نیست از آنکه مر این صفتهای را با این موصوف فراز آرنده‌ای است
که محدث از او پدید آمده است قدیم باشد واکنون بازجوییم از علت این محدث بازجستنی تمام و بسبب این
بازجستن بازگردیم بمردم که او معلول است وما سخن بدین جای نیز ازو رسانیدیم و گوییم که مردم
معلول است وعلت او نیز نفس است که گرد آرنده و نگاه دارنده مر طبایع او است اندر جسد
مردم ونفس مر جسد را بمنزلت صورت است مر هیولی را و گواهی دهد مارا بر درستی این دعوی ظاهر
شدن جسد مردم از نفس چون ظاهر شدن هیولی بصورت وظاهر شدن افعال النفس از او
جسد چون ظاهر شدن افعال صورتهای مفردات از راه هیولی وشرف جسد بنفس چون
شرف هیولی بصورت است پس گوییم که فراز آمدن این صورتهای مفردات از گرمی و سردی
وتری وخشکی با این برگیرنده ایشان که هیولی ماست تا طبایع از آن هستی یافته است
وصورت عالم بر طبایع بایستاده است بفعل نفس است و آن نفس کلی است که نفس انسانی اندر
عالم از اجزای او است و گواهی دهد مارا بر درستی این قول فراز آمدن لطایف از این طبایع
وپدید آمدن ایشان اندر آن فراز آمدن مر صورتهای دیگر را پس از آن صورت پیشین اندر
جسد ما که صورت او بر این لطایف طبایع بر مثال صورت عالم است بر طبایع کلی و فعل
این نفس جزوی که اندر ما است اعنی که چون همی بینیم از فعل این نفس جزوی که مر این طبایع
درشت تیره بی‌حس را همی مصفا کند واز او چندین گونه آلت همی سازد که اندر جسد ما است

که مر هر یکی را از آن صورتی و فعلی دیگر است چون دل و جگر و جز آن و چون گوشت و استخوان
وجز آن که زین صورتها و فعلها مر طبایع بسیط را هیچ نیست و مر جسد را با این ترکیب عجیب
همی حس دهد و چون این نفس جزوی که صانع این جسد شگفتی او است دست از این مصنوع
که جسد است باز دارد مر این را از این صورتها و فعلها و لطافتها هیچ چیز نماند بلکه بدان اصول
بازگردد که نفس جزوی مر او را از آن جدا کرده باشد وچون عقل پرورده شده باشد بعلم حقایق
بداند که این فراز آورده از آن اصلها بوده و بدان بازگشت این حال او را همی گواهی دهد که مر این طبایع را
از مفردات و برگیرنده آن نفس کلی فراز آورده است واز آن مر صفوتها را و لطافتها را جدا
کرده است واز آن آلت ساخته است مر این صنعت را و آن آلت افلاک و نجوم است تا بدان
آلت مر باقی فعلهای طبایع کار همی کند و اگر نفس کلی از این مصنوع که عالم است دست باز دارد
همه این صورتها از صورت پذیر جدا شوند و مر طبایع را هستی نماند همچنانکه بدست بازداشتن
نفس جزوی دست از آن مصنوع که او ساخته بود برخاست واگر کسی گوید چون نفس جزوی دست
از این مصنوع جزوی باز داشت صورتهای او از این مصنوع برخاست که این نفس مر اجزا
بر آن اصول نهاده بود واصلها همی بطبایع بازگردد پس چون این نفس کلی دست از این
مصنوع کلی باز دارد واجب آید که مفردات طبایع وبرگیرنده آن از یکدیگر جدا شوند
وبحال جدائی بایستند جواب ما مر او را این است که گوییم گرمی و سردی وخشکی وتری صفتهایند
وصفت را بی موصوف بذات خویش وجود و قیام نیست و آنچه مر او را همی هیولی گویند ومر
صفتها را او برگرفته است وجود او بدین صفتها است و بی این صفتها مر او را نیز بذات خویش

قیام نیست و حجت معقول بر درستی این قول آنست که گوییم خود پیدا و معلوم است که آنچه او
گرمی را پذیرد گرم نباشد از بهر آنکه اگر خود گرم بودی گرمی خود پذیرفته بودی و بایستی که مر آنرا
پذیرفتی و همچنین آنچه مر سردی را بپذیرد خود سرد نباشد و همین است سخن اندر پذیرندهٔ خشکی و تری
و چون ما جوهری ثابت کنیم که آن پذیرندهٔ این مفردات بوده است با آغاز حدوث واجب آید
که آن جوهر بذات خویش نه گرم بوده باشد و نه سرد و نه خشک و نه تر تا مر این صفات مختلف
متضاد را بپذیرفتست و عقل هر چیز را بصفت او ثابت کند و آنچه مر او را هیچ صفت نباشد ناچیز
باشد و اگر کسی گوید مر نفس را از این صفتها چیزی نیست داد مر جوهر است گوییم که وجود او بظهور فعل او
ناچیز است و مر جوهر منفعل را وجود او بصفات او است که بر ذات او باشد و آنچه صفات از ذات او
منتفی باشد آن چیز بذات خویش قائم نباشد پس ظاهر کردیم که علت هستی طبایع اندر جسدهای ما نفس جزوی است
و نیست شدن آن از اندرست باز داشتن نفس از او بر آن گواه آوردیم و اکنون گوییم که چنانکه وجود
این کار پذیر جسم است بدین کار کن است که نفس است و وجود فعل نفس نیز بوجود این فعل پذیر است و اگر نفس از فعل
نباشد او نفس نباشد و وجودش نباشد چنانکه پیش از این بیان کردیم پس درست کردیم که این دو جوهر علت
و معلولند و از یکدیگر جدا نشوند البته آنگاه گوییم که اندر این مصنوع کلی که عالم است آثار حکمت است و فعل
بحکمت است از بهر آنکه فعل بی حکمت بسیار است و شرف فعل بحکمت است پس واجب آید از این قیاس که شرف
خداوند فعل بخداوند حکمت باشد و مر فعل را که او شرف پذیر است خداوندی یافتیم و آن نفس است پس لازم
آید که مر این شرف را که او حکمت است نیز خداوندی باشد و ما مر آن خداوند حکمت را عقل گوییم
پس پیدا شد که شرف نفس بعقل است و آنچه که شرف او بچیزی دیگر باشد آن چیز تمام کننده او باشد

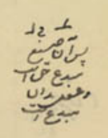
و آنچه مر چیزی دیگر را تمام کننده باشد او علت آنچیز باشد و چون عقل تمام کننده نفس است پیدا آمد که
عقل علت نفس است و نفس معلول است عقل بدانچه از او شرف پذیر است و بدو تمام شونده است
همچنانکه جسم که او معلول نفس است از او شرف پذیرنده و تمام شونده است و گواهی بر جوهریت
عقل و تمامی و شرف او بر تمام کردن او مر نفس را از آفرینش خواهیم بدانچه گوییم مر تمامی را بر ناقص
شرف است و تمام شدن ناقص نباشد جز بتمامی دیگر یعنی آن دیگر چیز ذات ناقص باشد و مر شرف
نفس مردم بر هر چه موجود است اندر عالم ظاهر است پس او تمامتر از دیگر چیزهای عالم است و مر شرف
نفس مردم بر دیگر چیزها بدان است که او مر عقل را پذیرنده است پس اگر درست است که آنچه مر عقل را پذیرنده است
تمامتر از دیگر چیزها است و جوهر است پس عقل که مر تمامترین را از یاران خویش شرف دهنده است
جوهرتر از او باشد و محال باشد که شرف پذیر جوهر باشد و شرف دهنده عرض باشد پس ظاهر کردیم که
عقل جوهر است و علت نفس است و علت همه علتها او است و برتر از او علتی نیست و گواهی خواهیم
بر درستی این دعوی از آفرینش این معلول که مردم است و ما مر این سخن را از او آغاز کرده ایم و گوییم که
مردم جسد است و نفس و تمامی جسد او بنفس است از بهر آنکه جسد با نفس بغایت تمامی باشد و مر جسد را
پس از آنکه نفس بدو پیوسته باشد نیز زیادتی ممکن نیست و ظهور فعل نفس او بجسد او است و دلیل بر وجود
نفس ظهور فعل او است از راه جسد و فعل بحکمت تمامتر از فعل بی حکمت است پس تمام کننده نفس عقل است
و پس از آنکه عقل بنفس متحد شد نیز مر نفس را زیادتی ممکن نیست پذیرفتن و نیز اندر این که او شریفتر از معلولات
عالم است و آن مردم است جز این سه چیز دیگر چیزی نیست و چون مردم بعقل رسید تمام شد و مر چیز دیگر
اندر عالم پدید آید با چیز تمام شدن او اندر او چیزی پدید آید که وجود او از آن بهتر باشد چنانکه مر درختی

پس تمام کننده هر چیزی که بر وجود او
فعل او دلیل است تمام کننده
آن چیز باشد هم

و نبات که پدید آید با جزئیات او تخم حاصل شود که پدید آمدن آن درخت و نبات از او بهره بود و چون
براین درخت که مردم است بار او عقل حاصل آید و پس از آن بر این درخت که شریف‌تر موجودی است از موجودات
عالم نیز چیزی پدید نیاید و دانستیم که علت عالم به آغاز عقل بوده است و دیگر علتها همه فرود این علت است
و چون هر علتی بمعلول خویش پیوسته است و فعل از هر علتی اندر معلول او پدید آینده است و اگر آن معلول
نباشد هر علت او را فعل نباشد و اگر هر علت را فعل نباشد او خود علت نباشد هر علت را پدید آوردن
فعل خویش اندر معلول خویش خاصیت باشد و خاصیت اندر چیزی هست کننده آن چیز باشد
و چون چیزی بخاصیتی مخصوص باشد مر او را مخصصی لازم آید پس هر علت را علت کننده‌ای که آن مخصص
ثابت کردیم و آن عاقل باشد یعنی بارنده علت و دهنده علتی هر علت را و آن عاقل مبدع حق است
که او پدید آرنده علت همه علتها است که عقل است نه از چیزی و چون عاقل بحکم عقل لازم است
نباید که مر او را اختصاصی باشد البته بلکه او بخشنده خاصیتها باشد مر علتها را و دلیل بر درستی این قول
که گفتیم مبدع حق مر عقل را نه از چیزی پدید آورده است آن است که گوییم آنچه پدید آمدن او از
چیزی دیگر باشد معلول باشد پس واجب آید که آنچه او معلول باشد نه از چیزی پدید آمده باشد و ما درست
کردیم که عقل معلول نیست نه آنچه مر او را از چیزی تمام شدن نیست بلکه او تمام کننده فاعل کلی است
پس ظاهر کردیم که مبدع حق مر عقل را نه از چیزی پدید آورد و آنچه او از چیزی دیگر نباشد مر او را بچیزی
بازگشتن نباشد بفساد و آنچه او را فساد نباشد ازلی باشد پس عقل ازلی است و اگر کسی گوید چون
همی گویی که مبدع حق مر عقل را پدید آورد و گفته باشی که عقل محدث است باز چرا همی گویی که عقل ازلی است
که این دو سخن متناقضند جواب ما مر او را آن است که گوییم درست است سوی خرد که آنچه وجود او

از چیزی دیگر است محدث نیست و ما ثابت کردیم که وجود عقل از چیزی دیگر نیست پس از این قیاس چون
محدث آن باشد که وجود او از چیزی دیگر باشد ازلی آن باشد که وجود او از چیزی دیگر نباشد پس اگر
روا باشد که آنچه وجود او از چیزی دیگر نباشد ازلی نباشد نیز روا باشد که آنچه وجود او از چیزی دیگر
باشد محدث نباشد و لیکن این چنان باشد که محدث ازلی باشد و ازلی محدث باشد و لیکن این محال است
آنچه ما گفتیم حق است و این غلط مر آن کسها را او فتد که روحانیات را از زیر زمان گمان برند و لطایف
از زمان برتر است پس پدید آرنده لطایف را چگونه بر زیر زمان شاید گفتن و ظن نادانان چنان است
که خدای ازلی است و این محال است از بهر آنکه ازلی آن است که مر او را بار بازل خوانند و آنچه
مر او را بار خوانند بچیزی نسبت او سوی چیزی باشد که کنند خدای نباشد و ازل اثبات وحدت
خدای است که عقل را همی بدان بار باید خواندن و ازلیت آن معنی است که ازلی را ثبوت از او است و آن
ابداع است و آنکه میان ازل و ازلیت و ازلی فرق نداند کردن این معنی را اندر نیابد .
و اکنون که اثبات مبدع حق کردیم و گفتیم که مبدع اول عقل است گوییم که ابداع صنع مبدع
و مر آن را گروهی از حکما امر گفتند و گروهی ارادت گفتند و اندرین صنع مر مبدعات و مخلوقات را
ترکیبی نیست و آن یکی بوده و دیگر نباشد مر او را و پیش از آن چیزی بود و پس از آن چیز آن و آنچه
بود از بودنها چیزی نباشد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ
بِالْبَصَرِ﴾ و از بهر آن گفتیم که مر ابداع مر عقل را اطلاع نیست که عاقل نتواند توهم کردن که چیزی نه
از چیزی چگونه شاید کردن و مر چیز را از چیزی دیگر کردن بشود و از بهر آن چنین است که چیزی نه از
چیزی کردن ابداع است و آن برتر از عقل است و گروهی گویند که ابداع علت عقل است علتی که با او

یک چیز گشته است چون نور که با قرص آفتاب یک چیز است ولیکن ما سخن به برهان نگوییم و ما
دانیم که قرص آفتاب شکل گرد دارد و روشنائی را شکل نباشد که شکل مر جسم را باشد و روشنائی
شکل نپذیرد بذات خویش مگر بچیزی دیگر پس گوییم که ابداع از یک صنع است که مراد ورا دوئی
نیست و نبود و نباشد و مر آن را ارادت بحقیقت نشاید گفتن از بهر آنکه ارادت میانجی
باشد میان مرید و مراد و چون مراد نبود گوییم که ارادت بر چه افتاد و نیز مر آن را امر بر سبیل مجاز
امر نشاید گفتن از بهر آنکه امر فرمان باشد و فرمان از فرماینده بر فرمان بردار باشد و چون
فرمان بردار نبود چگوییم که فرمان بر چه چیز کرد و داد پس آن صنع مبدع حق عقل است و عقل بذات
خود هست و نخستین موجودات است و علت همه علتها است چنین که برهان بر آن نمودیم و بازگشت
مردم بعقل است و ثمار را و بسبب عقل واجب شده است نه بینی که مر دیگر جانوران را که از عقل نصیب
ندارند ثمار وعده نکرده است و نفس معلول عقل است و ثبات هر معلولی بعلت خویش است و ثبات
نفوس جزوی بنفس کلی است پس هر نفوس جزوی را بازگشت بکل خویش است و مر آن کل را بازگشت
بعقل است که علتها هستند از بهر آن گفت خدای تعالی قوله ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ
عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ و ایشان درجات‌اند سوی خدای عز و جل نه بینی که خدای تعالی مر برگزیدگان
خویش را همی گوید که درجات هستند نزدیک خدای بدین آیه قوله ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ
وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ و هر که درجات خدای را از روحانیات و جسمانیات بشناسد
بعلم توحید از ثواب ابدی نصیب یابد و هر که مر جسم را بپرستد و جز جسم را تصور نتواند کردن
مر خدای را سبحانه و تعالی روحانی گمان برد مشرک باشد و جای او آتش جاوید باشد



و این خواستیم که گوییم و بالله التوفیق ﴿قول هفتم اندر قول بیان و کتابت خدای سبحانه
و تعالی﴾ بر عقب اثبات مبدع حق پس از آنکه سخن اندر لطایف و کثایف گفته شده است
سخن گوییم اندر قول و کتابت خدای تعالی از بهر آنکه اندر کتاب خدای تعالی آیات بسیار است
اندر اثبات قول چنانکه همی گوید قوله ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ جای دیگر همی گوید
قوله ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ﴾ و قرآن نیز
آیات بسیار است اندر اثبات کتابت خدای چنانکه همی گوید ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ
أَنَا وَرُسُلِي﴾ و دیگر جای گفت ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا﴾ و قرآن پس خواهیم که شرح قول
و کتابت الهی بکنیم که چگونه است چنانکه عقل عقلا مر آن را بپذیرد و ایشان مر دراهچنند و بدانچه
سفهای امت همی گویند از سخنان محال روی از دین حق بگردانند و بدانند که دین خدای بر مثال
خرمابنی است که جاهلان و غوغای امت لیف و خار آن درختند و حکمای علم حقیقت
کتاب خدای بر مثال خرما بر این درخت اندر میان خار و برگ و لیف پنهان‌اند و دین حق
بدیشان عزیز است همچنانکه درخت خرما بخرما گرامی است و خردمندان مر درخت خرما را اندانجه
بر دهد و لیف است خوار ندارند و نسوزانند پس گوییم که جاهلان امت که گویند که جبرئیل
مر آواز و حروف با رسول صلعم سخن گفت و گویند هر کس را روز قیامت نامه بدهند از پوست
پیراسته که مر آن را رق گویند و اندر آن کردارهای او نوشته باشد و گویند که آیة الکرسی
بر برگ درخت عرش خدای نوشته است و عرش هزار بار بیش از چندین جهان است و جز مر جسم را
چیزی دیگر همی نشناسند و چون معنی کتاب خدای را از خزینه داران علم حقیقت نشنوند

وشایعان دیوان گشتند و بر ظاهر قول بایستادند از علم حق دور ماندند و هر که روی بوی
فضل و رحمت خدای کند سلطان شیطان از او بجز دول نخو چنانکه خدای تعالی همی گوید
قوله (وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ
وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا)
و ما گوئیم که مردم را قول آسانی گفتار صناعتی عامیست و کتابت مر او را صناعتی خاصی است
اما عامی قول مردم را بدو روی است یکی بر آن که مر دیگر جانوران را نیز مانند گفتار او آوازها است
کز آن آوازها مختلف کز ایشان آید هم گام و هم یاران آن جانور بر رنج و راحت آن
آوازدهنده دلیل توانند گرفتن و یافتن هرچند که قول مردم مفصل تر است و شرح این معنی پیش از این
اندر این کتاب یاد کردیم پس قول که اندر او مر دیگر جانوران را با مردم مشارکت باشد عامی باشد بدین
روی و دیگر بدان روی که قول بر همه مردمان است بجایگاه نه دبیر است بیرون دیگری یعنی که چون
گوینده بگوید همه شنوندگان از مردم مر آن گفته را بیابند و همه مردمان نیز بتوانند گفتن پس قول
بدین دو روی عامی است مردم را و اما خاصی کتابت مر مردم را نیز بدو روی است یکی بدان روی
که مر هیچ جانور دیگر اندر نوشتن یعنی گفتار خویش را بفعل آوردن و نمودن بهره نیست البته و این صناعت
خاص مر مردم راست و دیگر بدان روی که کتابت مر همه را نیست چنانکه قول مر همه مردم راست
بل کتابت مر بعضی را از مردم هست و بعضی را نیست و نه همه مردمی نوشته را بتوانند خواندن و نه هر
مردمی بتوانند نوشتن و در است گروهی را که نوشتن دانند بر آن گروه که نوشتن ندانند فضل است
و ایشان که نویسندگانند خاص اند و اما خبر از الکتابت که آن شریفست شرح نیست از بهر آنکه
کتابت زبان

عامی یکی در

کتابت دست افزار فراموش کارانست و پیغمبران خدای فراموش کار نباشند بلکه پیغمبران یاد کننده
بودند خلق را از خدای و یاد کننده خلق فراموش کار نباشد که فراموشی با یاد ضد اند و خدای تعالی
همی گوید قوله (قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ) و چون رسول خدای
ذکر است و کتابت آلت اهل نسیانست مر اهل ذکر را بدو حاجتی نباشد و مر کسی را بدانچه مر او را آن
بکار نیاید فخری نباشد آنگاه گوئیم کتابت نوعی از قول است و لیکن قول است نه چنین که بحث مردم را
بقول باید رسیدن تا از قول بکتابت راه یابد و نیز هر کتابتی قول است و هر قولی کتابت نیست چنانکه
هر مردمی جانور است و هر جانوری مردم نیست پس چنانکه مردم نوع حیوان است کتابت نوع
قول است و قول کتابتی است که زبان مر او را قلمست و آن هوا کز دهان مردم بیرون آید بمنزلهٔ خطی
دراز است و آواز بر آن هوا بمنزلت سیاهی است بر خط و لوح این کتابت هوای بسیط است
و شنونده مر آن کتابت را بر این لوح که یاد کرده شد گوش چند و کتابت نیز قولیست که قلم مر او را بجای
آن هوا است کز دهان گوینده بیرون آید و سیاهی بر آن خط بجای آواز است بر آن هوا و لیکن
پذیرنده این قول سطح خاکست یا چیزهای خاکی و مردم مر این قول را بچشم شنوند پس یابنده
این هر دو گفتار نفس مردم است و دست افزار نفس از بهر او مر قول و آواز را شنوائی است و مر کتابت را
بینائی است چنانکه طرفه ز این معنی با آغاز این کتاب گفته ایم پیش از این و اکنون همی گوئیم که کتابت
قولی است از گوینده آن که خاصه است مر غایبان را از حضرت دانا و زمان او یعنی که غایبی
به دو گونه باشد یا آنکه بمکان حاضر نباشد و دیگر آنکه بزمان حاضر نباشد و قول خاصه است مر حاضران
بمکان و زمان را و چون این حال را تقریر کردیم گوئیم که از حکم عقل چنان واجب آید که مر آفریدگار

بمنزله هم

زبانست و خط مر او را بجای

بمکان هم

عالم را سخن گفتن با مردم باشد خاصه بیرون از دیگر جانوران و آن سخن گفتن از او مردم را برای
کتابت باشد بصورت کردن آن فرمان که دهد بر گوهر خاک که حد کتابت اینست که او اثری
باشد بر خاک پدید آورده و قول گوینده از آن نوشته عبارت باشد و مقصود او سبحانه از آن
سخن که بگوید از راه کتابت بر مردم مر اصلاح حال او باشد پس از آنکه نفس او از جسد جدا شده باشد
و برهان بر این سخن خویش که گفتیم واجب است که آفریدگار عالم با مردم سخن گوید بیرون از دیگر جانوران
آنستکه مردم مر او را از آفرینش قوت ناطقه بهره آمده است و آن قوتی است که مردم بدان مر کاری را
و معنی را که آن بر دیگری از مردم پوشیده است چون بداند آشکارا تواند کردن و چون بداند از
دیگری بدین دست افزار طلب تواند کردن یعنی بتواند پرسیدن و مر آن قوت ناطقه را از آفرینش
قوتهائی بهره آمده است چون شنودن و اندر یافتن و تصور کردن و یاد گرفتن در معنی را از آواز
و حروف جدا کردن و باز مر آن اندر آواز و حروف پنهان کردن که مر هیچ نفس را که آن جز
ناطقه است این قوتها نیست و چون از مردم بهتر و برتر اندر عالم چیزی نیست این حال که اندر او
موجود است دلیل است بر آنکه آفریدگار او با او همی سخن خواهد گفتن تا مر او را از بهر واقف شدن
بر گفتار این آلتها بکار آید و اگر نه چنین بودی این آلتها فاسد و باطل بودی و آفرینش باطل نیست
پس گوئیم که این همه که یاد کردیم نوشتهای خدایست بر این خاک که جسد مردم کرده است و اندر این
نوشته چنان پیداست که مردم را چیزی شنودنی است و اندر یافتنی که اندر آن صلاح کار او است
پس از فساد کالبد او مرگ جسدی و دلیل بر درستی این قول آنست که اندر آفرینش چیزی باطل و بیکار
نیست چنانکه چون مر جسدها مر را بغذا حاجتمند آفریده اند اندر جسد ما قوت جاذبه را نهاده اند

که مر او را داده اند ح

یعنی آن قوت نفسانی که طعام و شراب را بخواهد و به کشد و چون مر قوت جاذبه در جسد ما
نهاده اند راهی بر این جسد ما نهاده اند که مر طعام و شراب را قوت جاذبه از آن راه اندر
جسد کشد و چون از این طعام و شراب اندر این جسد مر لطافتی نشایست کار بستن و از آن
سپس از آن لطافت ثقلی بی نفع گوهر است ماندن و آن افکندنی بود اندر جسد ما با قوت جاذبه
قوت دافعه نهاده اند تا مر آن ثقل بی منفعت را بیرون کند و چون مر قوت دافعه را اندر جسد
نهاده اند نیز اندر این جسد راهها نهاده اند که این قوت مر آن ثقلها را از آن راهها بیرون
کند پس این نیز نوشتهای الهی است و نوشته گفتاری باشد که گوینده آن از آن باز نگردد
یعنی که چنان است که آفریدگار مر مردم را از راه این نوشته بقوت جاذبه همی گوید که بوقت گرسنگی
و تشنگی طعام و شراب خور تا هلاک نشوی و بقوت دافعه همی گویدش که ثقل ناشایسته را دفع کن تا
تندرست باشی و این نوشته ظاهر سیست الهی که هرگز از حال خویش نگردد چنانکه مردم از نوشته خود
که آن قول او است اگر خواهد که باز گردد نتواند گردیدن و از بهر آن چنان است که نوشته الهی است
بر مثال قول خدای سبحانه که مردم را از آن باز گشتن نیست و اگر خدای تعالی بر خلق بنوشتی
که طعام را بخورند و ثقل آن را بیفکنند مر آن را بخطی از این نیکوتر نتوانستی نوشتن که نوشته است و چون
این خط خدایست و خط قول باشد پس این قول خدایست که ما را گفته است از راه آفرینش
و پیدا آوردیم بدین شرح که اندر آفرینش چیزی باطل نیست بلکه یک چیز است که اندر او مر مردم را
فایدهای بسیار است چنانکه دهان مردم هم راه طعام و شراب است که بدو فرو شود و هم راه
نفس فرو شدنست و هم راه آواز بر آمدنست و زبان و دندانها هم آلات سخن گفتن است

وهم ادوات طعام خوردنست پس گوئیم چون ظاهر کردیم که خدای تعالی بنهادن قوت جاذبه
وقوت دافعه اندر جسدِ ما مر ما را همی گوید غذا بکشید وثقل را دفع کنید پیدا آمد که بنهادن قوت
سامعه اندر ما مارا همی گوید که بشنوید وبقوت حافظه همی گوید یاد گیرید وبقوت ذاکره همی گوید
مر شنونده ویادگرفته را یاد کنید آنگاه گوئیم چون این قوتها اندر جملگی خلق بود واجب آید
که خدای بدین آفرینش همی گوید مر جملگی خلق را که بشنوید چیزی که آن بشنودنیست وآن شنودنی
اندر یافتنی ویادگرفتنی ویاد کردنیست وچون همه مردمان بدلیل این قوتهای که مر نفوس ایشانراست
از آفرینش بدان شنودنی حاجتمندند گوینده آن گفتار جز آفریدگار نباشد پس درست کردیم
از راه آفرینش که واجب است از حکم عقل که آفریدگار عالم با مردم سخن گوید بیرون از دیگر
جانوران وآنچ خواستیم که بیان کنیم وبرهان بر درستی این قول که گفتیم واجب آید که آن
سخن گفتن آفریدگار با مردم بکتابت باشد نه بآواز وحروف آنست که ایزد تعالی ملکه فرشتگان
او جسم نیستند وآواز جز از جسم نیاید ونیز گفتیم که نوشته گفتاریست از گوینده مر غایبان
سلالهٔ ورما برادر مردمان که حاضرانند اندر عالم بدانچه ایشان اجسام نفیند وخدای تعالی
آفریدگار اجسام واروا حست وآنهار شال غایبان سلالهٔ اند از خدای تعالی که نه اندر مکانست
ونه اندر زمان ونیز آن مردمان که هنوز موجود نشده اند غایبانند زمانی برگذشت زمان
از او سبحانه وچون گفتار خدای تعالی با این دو نوع غایبانست وگفتاری که غایبان
بدان مخصوص اندکتابتست پس درست شد که واجبست که خدای تعالی با مردمان سخن
بکتابت گوید نه بآواز وچون بر هر مردمی واجبست که سخن خدای را بشنود واجب آید که نوشته

خدای تعالی همیشه اندر عالم حاضر باشد لاجرم این نوشته که سخن خدایست پیش از آمدن مردم
اندر این عالم حاصل وحاضر بوده است اندر این عالم چنانکه بطاعت داشتن طبایع مر نبات را
وبطاعت داشتن نبات وطبایع مر حیوان را وبطاعت داشتن نبات وطبایع وحیوان مر مردم را
طاعت خویش بر مردم نوشتست ولیکن بیشتر از مردمان از این فرمان غافلند چنانکه خدای تعالی
همی گوید قوله (وَاِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰکِنْ لَا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ)
وچون آن پیدا درست کردیم که سخن گفتن خدای با مردم از راه کتابت است وبرهان برآنچه گفتیم
که مقصودِ گوینده از این کتابت واجب آید که نگاه داشت صلاح مردم باشد اندر سرای آخرت
پس از گذشتن زندگانی او آن است که جانوران بسیارند که ایشان بدانچه آلت اندر یافتن
سخن خدای ندارند خدای تعالی با ایشان سخن همی نگوید وصلاح اجسادِ ایشان از آفرینش نگاه داشته تر
از صلاح جسدِ مردم است وعمرهای ایشان درازتر است چون گوران بیابانی وپیلان درازعمر
وکنجشکان خانگی که عمرهای دراز یابند وکرکسان وجز آن وازعلتها که مردم را افتد مر ایشان را چیزی نیفتد
وبسبب زندگی دراز خویش بدین آلتهای نطقی که مردم راست حاجتمند نیستند پس پیدا آمد که صلاح مر مردم را
اندر سخن ایزد تعالیست که خدای شنودنی اندرزندگی گذرنده است بلکه پس مرگ جسد اوست مر نفس اورا
وبراین هر سه دعوی که بآغاز این قول کردیم برهان قائم کردیم چنانکه خرد را از آن گذر نیست واکنون
بشرح وبیان کتابتِ خدا مشغول شویم وگوئیم چون لازم کردیم بحکم عقل سخن گفتن آفریدگار با مردم
از راه کتابت ومعلوم گردانیدیم مر خردمند را که مردم را فائده شنودنِ این سخن وکار کردن بدان
پس از گذشتن زمانِ فانی او حاصل آید گوئیم که واجبست که نوع جانور سخن گوی یکی باشد که او خواندن

ایزد تعالی

هیچ

کتاب خدای تعالی مخصوص باشد تا مر نوشتهٔ او را بر امتیان خلق خواند و قول آن یک تن حوالهٔ خدای

باشد از بهر آنکه خواننده نوشته کس را از نویسنده گوید آنچه گوید تا امتیان مر آن گفته را بشنوند

و مر نوشته را بپسندند و خدای تعالی مر رسول را فرمود که بگوی مر ایشان را تا قولی شناخته گویند

بدین آیه قوله (وَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا) و شناخت بدیدار باشد پس رسول آن گفت که چون خردمندند

اندر آفرینش نگریست مر آن را که او گفت اندر او بدید و بشناخت پس گوئیم که نوشتهٔ خدای

که مر آن را همی بباید خواندن آفرینش عالم و جسد مردم است که آن نیکوتر آفرینشی است چنانکه خدای

تعالی گفت قوله (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) اما برهان بر آنکه از مردم یکی باید

که نوشتهٔ خدا را بر خلق خواند بسیار مردمان آنست که پیش از این بیان کردیم که کتابت صناعتی

خاص است و قول صناعتی عام است مردم را و چون حال اندر کتابت بشری این است که بشر از

مردم بدان همی رسند سزاوار باشد که همگی این نوع سخن گوی اندر عصرهای بسیار جز یک شخص بکتابت الهی

خدای نرسد و روا نیست که همگی مر آن را اندر بباید سخن گفتن بکتابت لازم شد خوانندهٔ آن

کتابت لازم شد و چون گفتار از جنس حیوان که آن بسیار انواع است بدین کتابت بایکنوع است

که آن مردم است واجب آید که خوانندهٔ این کتابت از این یک نوع بر این یک شخص باشد بیشتر از آن

البته از بهر آنکه شخص از نوع که آن اشخاص است بمنزلت نوع است از جنس که آن انواع است

پس گوئیم که آن یکتن که او کتابت باری سبحانه بر خلق خواند پیغمبر خدای باشد سوی خلق اما برهان

بر آنکه نوشتهٔ خدای تعالی آفرینش عالم است این است که نوشته از نویسنده اثری باشد بصنعت

بیرون آورده بر خاک یا بر چیزهای خاکی و اثر آفریدگار عالم این صورتهاست که بر اجسام عالمی

پدید است و دیگر چیزی نیست جز این و از این گفت قوله تعالی (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) و اگر قول خدای آیتهاست پس همی گوید که آیتها اندر زمین است

و اندر نفسهای شماست و همی نیز ببینید و چون نوشتهٔ خدای سبحانه که بدان با خلق سخن گوید و آ

آوردیم و سخن از نویسنده با اشکال باشد بر خاک چنانک یاد کرده شد خردمند را اندر آنکه نوشتهٔ خدای که بدان

همی با مردم سخن گوید این است که همی ببینیم از آفرینش اندر این جسم کلی و مر الیداو با آنکه همگی مردم متفقند

بر آنکه دلیل بر درستی صانع حکیم مر این صنع پر حکمت است و آثار مر پدید است و چنان است که این مصنوع

عظیم نوشتهٔ خدایست سوی خلق بقولی کلی که من حکیم و مر بدیدم اکنون که برهان درست کردیم بدین که

خواننده واجب است اندر اثبات نبوت فصلی شرح بگوئیم و برهان عقلی مر آن را اثبات کنیم و گوئیم

که کسی منکر نتواند شدن مر این عطاهای الهی را که از همگی جنس حیوان با بسیاری انواع آن بنوع مردم

رسیده است و عظیمتر عطائی این عقل شریف است که بر این سخن گوی اندیشنده باز جوینده یاد

گیرنده دلیل جوی از چیزهائی آشکاره بر چیزهائی پوشیده موکلست که دیگر حیوانات از این عطا بی‌بهره‌اند

و عقل صورتگر است مر این نفس ناطقه را با دست افزارهای بسیار که آن قوتهای نفس ناطقه است

و این همه آلتهاست که مر آن صورتگر را باید پس این عقل شریف چون پیشه وری است با آلتها و او

خود لطیف است و نادیدنی است و دست افزارهاش نیز همه لطیف است و نادیدنی چون قوتهای

مفکره و مصوره و حافظه و ذاکره و واجب آمد که آنچه پیشه‌ور لطیف نادیدنی مر این دست افزارهای

شریف نابسوده نه راهی بر آن کار خواهد بستن چیزی لطیف و نادیدار است چنانکه پیشه‌ور دیدار

که آن درودگر است مر دست افزارهای بسوده نی را از تیشه و دست اره و پرمه و جز آن بر چیزی

دیداری همی کار بندد که آن چوب است ومر آن چوب را بدین دست افزارها صورت کند آن صورتی
که مر آنرا پیش از آن اندر ذات خویش نگاشته باشد تا مر آن چوب را بدان صورت قیمتی گرداند
پس گوییم که عقل بر مثال آن درودگر است وقوتهای سنگره وحافظه وذاکره وجز آن مر ورا بر مثال
تیشه ودستاره وجز آن است مر درودگر را ونفس مردم مر ورا بمنزلت آن چوب است مر درودگر را
وصورتگری عقل بر این چوب خویش بدین دست افزارها آنست که مر ورا از برای او صورت کند آن صورت
که عقل مر آنرا اندر ذات خویش دارد وصورت سزا مر نفس را آنست که مر خویشتن را بشناسد که او
جوهری لطیف است وزنده است ابدی ومر ورا اندر این عالم بدان آورده اند تا از این راه مر
عالم معقول را بشناسد وبداند که این سرای او نیست وبداند که طاعت مبدع حق مر او را واجب است
بعلم وعمل وعدل را کار بندد واز خویشتن بر دیگران ودر خویشتن نا پسندیدن مر خویشتن را وایشان را
بدرجه جانوران که مر ایشان را از آفرینش این عطا نیست از آفریدگار وجز آن از صورتهائی که
مر آنرا بجای خویش گفته شود تا چون نفس از عقل برین صورت سزاوار خویش را بپذیرد و بثواب ابدی
رسد وآن ثواب مر ورا به بازگشتن او باشد سوی سرای خویش بر صورت خویش واگر سیرت ایشان را
کار بندد وبخلاف صورت اصل خویش بدو بازگردد واز آن خلاف بعقوبت ابدی بیاویزد
پس گوییم اندر ایجاب وحی ونبوت که مردم با غاز بودش بر زندگانی با دیگر حیوان برابر بود پس
از آن چون بکمال جسمانی خویش نزدیک آمد بدو چیزی پیوست که بدان چیز مر چیزها را بحقیقت
بشناخت ورمزهائی آن است واز چیزهای آشکاره بر چیزهای پوشیده دلیل گرفت ودیگر حیوانات
از این دو چیز که بدو رسیده بهره نیافتند واین چیز که بدو رسید عقل لطیف بود واین عقل سوی او از فرستنده

عقل چون وحی بود واو بدین وحی پوشیده که بدو رسید چون پیغمبری گشت وشکی نیست اندر آنکه
این وحی بذات او نه از ذات او آید چه اگر بدانکه او جانور بود این چیز شریف که او عقل است از ذات
او پدید آمدی لازم آمدی که از ذات جانوری این عقل نیز پدید آمدی با آنکه این نفس که مرین چیز شریف را
پذیرفت مردم از کسی آمد نیز جز ذات او از بهر آنکه مر ورا پیش از بودش خویش توانائی نبود و چون
عقل مردم نه از ذات او آمد درست شد که مردم را بدین گوهر شریف که عقل است خداوند آنگاه
مخصوص کرد پس بدین شرح که بکردیم پیدا شد که سوی هر کس از آفریدگار او وحی پوشیده وضعیف
همی آید ومر ورا بعث همی کند این وحی که عقل است که بازجوی تا این عالم چرا کرده اند و مرا بدین
بچه کار آورده اند وچگونه خواهد بودن حال تو پس از آنکه از این سرای بیرون شوی و چون این بازجوینده
مردم همی از آفریدگار او آمده باشد چنانکه آنچه قوت جاذبه بدان جستنی شد آفریدگار آفریده بود
پیش از آنکه قوت جاذبه را اندر مردم بنهاد وآن غذا بود ومرین بازجوینده حسی را جستنی
بغذا است پس علم غذای نفس است واز آفریدگار او باید که بیابد همچنانکه غذای جسد از او همی آید و علم
مردم یا بقول رسد یا بکتابت وقول وآواز وحروف از خدای تعالی ممتنع ومحال است وکتابت
از کاتب اثری نگاشته بر خاک ونگاشته خدای بر خاک است وآن این عالم محسوس است پس
لازم شد بر هر کسی که مرین نوشته الهی را برخواند واین وحی ضعیف که او عقل غریزی است و بهر کسی
آینده است متفاوت است اندر روشنائی وتیرگی وضعف وقوت تا یک مردم چنان است که از اندکی
گفتاری بسیار معنی را بداند وباشارتی بر بسیار مقصودها واقف شود ودیگر چنان است که تا مر یک
معنی را الفاظ بسیار وعبارت نکنند او بدان اندر نرسد ویک مردم است که از نوشته مقصود نویسنده را

شناسد و دیگری است که مر نوشته را تصحیف خواند و بیشتر خود آنند که نوشته را البته نشناسند
و نوشته از نوشتهای الهی لطیف است چون نفس و خواننده آن نوشته فکرت لطیف است
و نوشته از نوشتهای الهی کثیف است چون جسم و خواننده آن کثیف چون حس و نوشته از
نوشتهای خدای تعالی آن است که آفرینش را ترتیب است و مر هر فرودینی را از مخلوقات طاعت
آنکه برتر از اوست نوشتست چنانکه بر طبایع طاعت نبات نوشتست نه بینی که چگونه طبایع
نبات را طبیعت و نبات مر طبایع را بدان طاعت که او همی یابد شرف از آن همی کند که مر
بروح نامی و آن از او مر طبایع را نوالست بر طاعت و بر نبات طاعت حیوان نوشتست
لاجرم حیوان مر نبات را بدان طاعت که او همی آید بحس و حرکت که او است رساینده است بروح حسی و بر
طبایع و نبات و حیوان طاعت مردم نوشتست نه بینی که مردم از هر چیزی از آن فایده گیرنده است
و نبات و حیوان از او بروح ناطقه رسیده اند و چون برتر از مردم اندرین عالم چیزی نیست
و او مصنوعیست از مصنوعات الهی و بر او خط الهی از این ترتیب که ذکر کردیم و همی بر خواند طاعت
صانع عالم نوشتست از بهر آنکه این نوشته از بهر او ثابت شده است و این نوشتن بر او نه
جبری و قسری است که مانند آن دیگر طبایع بالضروره بر آن رود بلکه اختیاریست تا با اختیار
بر آن رود و مر خداوندان عقل بی خلل را اندر این نوشته الهی که ما بدیشان نمودیم شکی نیفتد
و پیداست از این ترتیب که هر که مر صانع عالم را طاعت دارد به پیوسته شود و بدانجا تواند
رسد که وصف و قول و سمع بر آن محیط نشود بلکه مر آن را ایمان باشد که مر صانع عالم راست
و رسیدن آن فرودینان که یاد کردیم بدان برینان بطاعتی که دارند مر ایشان را

بر درستی این قول گواه است آنگاه گوییم که آنکس که مر نوشته الهی را که آفرینش عالم است برخواند
او پیغمبر خدای باشد و قول آن کس قول خدای باشد و آنکس بخدای نزدیکتر از همه خلق باشد و واقف
و بر این نوشته الهی وحی باشد بر دو قوتی که وجهای ضعیف را که هر کسی که آمده است او بدان قوی
تواند کردن بر دیگران و نفس آن یک تن که بر این نوشته را برخواند از نفوس دیگر مردمان هم
بدان منزلت باشد که نفس مردم از نفوس دیگر حیوانات و آن نفس از روشنی و پاکیزگی و ادراک بدان
محل رسد که چون بدین نوشته الهی اندر نگرد که صورت عالم است مقصود آفریدگار از این بداند و چون
آمدن این نفس حق بینده مر چون و چرائی را از کارهای الهی به مردمی ظاهر است و مر آن از کسی همی منکر نشود چرا
مر آمدن آن نفس آموزنده را که مر این جویندگان را خشنود کند همی منکر باید شدن بلکه جوینده است
که از جملگی جنس حیوان قوت جوینده علم بر این یک نوع فرود آمد لازم آید که قوت دهنده علم بر یک شخص از این
نوع فرود آید از بهر آنکه شخص از نوع هم بدان منزلت است که نوع از جنس است و آشکار و معلوم است که این
روح که عقل پذیر است نه آنست که مر دیگر حیوان راست بلکه این روح ناطقه است و برتر از آن است
با آفرینش و جوینده علم است چرا منکر باید شدن که مر آنکس را که علم بدین جویندگان از او رسد جهت
برتر از این ارواح و نام او روح الامین یا روح القدس است و چنانکه اندر روح ناطقه علم جوی
بجملگی این نوع حیوان که مردم است از آفریدگار عالم آمده است روح الامین نیز از آفریدگار
بدان یک شخص آمده است تا بدان یک تن نقصان این نوع بیاموختن آنچه همی جویند تمام شود
چنانکه خدای تعالی میگوید قوله (وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوحًا مِنْ اَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا
الْكِتَابُ وَلَا الْاِيمَانُ وَلٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَاِنَّكَ لَتَهْدِي

چون

الی صراط مستقیم صراط الله الذی له ما فی السموات وما فی الارض الا الی الله
تصیر الامور) صراط راه باشد و راه خدای که اشارت اندرین آیه بدان است و رسول را
همی گوید تو خلق را آن راه همی نمای این است که چیزها اندر آفرینش بر آن رونده اند از طاعت فرودینان
مر زبرینان را و از رسیدن بهرهای الهی بهر زبرین تا فرودین مر او را طاعت دارد و از آن بهره خویش یابد
و اندرین آیه پیداست که وحی سوی رسول ع روحی بود نه جسمی و آواز از جسم آید نه از روح پس ظاهر است
بحکم این آیه که وحی اشارت بود نه آوازی و چون این گفتار با آواز نبود باشارت بود و سوی این نوشته
الهی که عالمست از بهر آنکه مر رسانیدن علم را بمردم جز این دو طریق سوم نیست و نمودن آفریدگار
مر آن یکتن را نوشته خویش روشن کردن بود مر بصیرت او را و وحی که بدو فرستاد از امر خویش تا
اندیشه کرد اندر آفرینش و شگفتی عالم و بیدار شد بر آنچه دیگران از آن غافل و خفته بودند و بدید آنچه
دیگران همی ندیدند چنانکه مانند آن بکسی رسد از او دوا تفقه شدن بر چیزی که آن پیش از آن پوشیده
باشد باندیشه روشن که پدید آید مر سر ابرون از دیگران چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله (ختم الله
علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة) و چون مر جاهلان را همی بنکوهد
بدانچه بر چشمهای ایشان پرده است این قول دلیل است بر آنکه بر دل و گوش رسول مهر نیست و بر چشم
او پرده نیست و همی چیزها بینکه آنها بر چشمهای ایشان پرده است همی از آن نبینند و فضل رسول بر
خلق بعلم بود پس واجب آید که بدین که بر چشم رسول پرده نبود مر او را علمی حاصل شد و علم از راه چنانکه
جز بخواندن نوشته حاصل نشود پس پیداست که رسول به برگرفتن آن غشاوه از چشم او توانست
مر این نوشته الهی را خواندن و پیش از آن که بر چشم او نیز غشاوه بود مر این نوشته را همی

نتوانست خواندن و از این کتاب امی بود چنانکه خدای تعالی گفت قوله (هو الذی بعث فی
الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته ویزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة
وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین) اندرین آیه نیز پیداست که پیش از رسیدن وحی رسول
نیز امی بود و امی آن باشد که نوشته را نتواند خواندن و چون همی گوید پس از بعث و نبوت بر خلق آیات
خواندن گرفت و بفرمود تا مر ایشان را کتاب و حکمت آموزد هر چند که پیش از آن اندر گم بوده بودند این
سخن دلیلست بر آنکه مر آنچه پرده از چشم او برداشت از ایشان جدا شد و خواننده گشت کتاب را
تا مر ایشان را بتوانست آموختن و آن پوشش یا پرده که بر چشم رسول پیش از وحی بود و بر چشم کافران
نه پرده جسمی بود بلکه مانند آن پوشش امروز بر چشم هر کسی که نوشته نداند هست و آن پوشش که بر چشم امیان
افتاده است از چشم نویسندگان برخاسته است و پرده بر چشم ایشان اندر خط بشری بدان برخیزد
که نفوس ایشان آراسته شود مر پذیرفتن علم را و پوشش از چشم آن یکتن که امی باشد از خط الهی بدان
برخیزد که آراسته شود مر پذیرفتن تایید را و چون مر نوشته بشری را شنودن آواز نتوان آموختن
و خدای تعالی جسم نیست و نوشته او جز بنمودن بچشم نتوان آموختن از بهر آنکه مردم از راه این
دو مشعر بعلم رسد که یکی گوش است و دیگر چشم است و چون ممکن نیست که خدای آواز شنوند جز آنکه
اندر آفرینش بنگرند و اندر آن بحق تفکر کنند مر جستن علم الهی را نیز روی نیست چنانکه خدای تعالی همی گوید
قوله (ویتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک
فقنا عذاب النار) پس گوییم که خلق اندر نوشته الهی امیانند و رسول مصطفی پیش از آنکه روح
القدس بدو رسید نیز از این نوشته امی بود و چون تایید خواننده خط الهی گشت از نوشته بشری

به نیاز رسند و آنست که خط الهی انبیا نند به نوشته بشری حاجتمند ند و بدان منتفع ند و معلوم است
که اندر شهر انبیا ان هرچند که دبیرتر باشد عزیزتر باشد پس اندر عالم که این شهر انبیاست از نوشته
خدای یک خواننده پیش رو نبود مر این خط ایزدی را تا عزت او بیشتر باشد و چون پرده از
چشم بصیرت رسول ع برخاست مر این نوشته الهی را برخواند و بشناخت و آنچه مر خلق را بدان حاجت
بود برخواند بر خلق این نشانها را و یکی از او این معنیهای الهی را بزبان تازی مثلها و رمزها
اندر پوشیده نه شرح و تصریح چنانکه هر کسی بر آن مطلع نتوانست شدن و چنین واجب آمد از سر حکمت
و بدین معنی رسول ع نیز بر سنت خدای تعالی رفت و بر صراط مستقیم گذشت از بهر آنکه سخن
خدای را اندر این نوشته یافت که جمله خلق از خواندن آن عاجز بودند پس مر او را واجب شد که
مر این گفته را چنین گذارد که جز عاقلان و مطیعان و روشن بصیرتان مر آن را اندر نیابند تا عزت
علما اندر امت باقی باشد چنانکه خدای تعالی عز او را باقی کرده است پس رسول ع بر مقتضای این
نوشته سخن همی گفت و همی گفت که این که من همی گویم خدای تعالی همی گوید و راست گفت از بهر آنکه
آنچه گفت از نوشته خدای گفت و نوشته از نویسنده گفتار او باشد و خواننده نامه آنچه از
آن نوشته همی برخواند از گفتار نویسنده گفته باشد پس درست کردیم که آنچه رسول ع از خدای
گفت قول خدای بود نه آنکه مر خدای تعالی را آواز و کام و زبان گفتیم چنانکه جاهلان گفتند تا
بر عجز نه ایستاده ایم که بدانیم که چگونه گفت و لیکن گوییم که او گفت چنانکه ضعفای امت ایستاده اند
بر این عجز و جهل آنگاه گوییم که آفریدگار عالم نویسنده است و عالم و آنچه اندر اوست نوشته اوست
و رسول ع خواننده این نوشته است و گفتار رسول ع راست است از گفتار خدای که راه این کتاب

گفت و روح رسول روحی است برتر از روح مردم که او بدان مخصوص است چنانکه مردم نیز
از جمله حیوان بروحی برتر از روح ایشان مخصوص است پس رسول که او خواننده نوشته خدای است
نزدیکتر کسی است بخدای همچنانکه مر خواننده را از مردم بنویسنده نزدیک باشد نزدیکی آشنائی و دیگران
که نوشته را نتوانند خواندن از نویسنده دور باشند دوری بیگانگی و مر سخن آن نویسنده را جز از
زبان آن خواننده نتوانند یافتن و مر رسول را که او مر نوشته الهی را بخواند بر همه مردم که آن را
نتوانستند خواندن همان فضل است که مر خواننده خط بشری را بر ناخوانندگان است و گوییم که مر این
نوشته الهی را که آفرینش است کسی تمام برنخوانده است و معانیها که اندر این نوشته است نهایت
نیست و هر کسی از رسولان از این نوشته مقداری برخوانده اند براندازه آنکه یافته اند
و هر که از این نوشته معنی را بیشتر یافته است مر او را بر دیگر رسول که مر آن معنی را کمتر یافته است
فضل بوده است چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ
وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا) و زبور نوشته باشد و از آن است که همه رسولان گفتند و اندر قرآن ثابت است
که سخن خدای سپری نشود (قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ
كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا) اگر دریاها همه مداد گردد و درختان قلم همه تمام شود و شرح نوشته
خدای نتوان کردن و اگر کسی گوید که اندر قرآن سخنانی است که آن اندر آفرینش نوشته نیست چون قصه‌ها
و حکایتها از فرعون و موسی و جز آن جواب او آن است که گوییم بنیاد کتاب خدای بر احکام است و علی آن امر
و نهی است و قصص و حکایات اصول دین نیست و اندر آن از احکام و طاعت و معصیت چیزی نوشته
نیست و احکام که آن اصول دین است بر مقتضای آفرینش است به هیچ تفاوت و درست کند مر این دعوی را

قول خدای تعالی که همی‌گوید قوله (هو الذی انزل علیک الکتاب منه محکمات هن ام
الکتاب و اخر متشابهات) پس الحکایات ما در کتاب حکایات و قصص مانند اخبار و قصص است
و متابعت آن واجب نیست بلکه متابعت احکام واجب است چنانکه همی‌گوید قوله (فاما الذین فی
قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله) و باخر
آیه مر خلق را از یافتن معنی حکایات بدانچه گفت تاویل آن را جز خدای نداند نومید کرد تا پس آن نشوند
و هر که از روح قدس و بهری برسد بداند که مر این کار عظیم عاقبتی بزرگ است و خلق را آگاه کند از آن
و بترساندشان از او فتادن اندر آن چنانکه خدای همی‌گوید قوله (رفیع الدرجات ذو العرش
یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق یوم هم بارزون)
و نباید که کسی اگر گوید خدای تعالی مر هر کسی را روحی جوینده داد از عاقبت کار این عالم بایستی هم او را نیز
همی جوینده دادی و مر او را آگاه کردی که عاقبت این کار چیست تا این اختلاف اندر خلق نیفتادی بطاعت
و معصیت رسولان و هر که گوید چنین بایستی آفرینش مر او را دروغ زن کند و گوید چنین نبایست بلکه
طلب کنندگان و حاجتمندان بسیار را دهنده و حاجت روا کننده یکی بایست از آفریدگار چرا آفریدگان
از بهر آنکه حاجتمندی مردم بر دو گونه است یکی حسی و یکی عقلی و متقاضی حاجت حسی او غاذیه است یعنی
گرسنه شونده و آن حاجت که مردم راست از این معنی اندر جسم است خاصه اندر زمین که مردم را غذا
از زمین باید بر دن کردن پس این متقاضی که او گرسنه شدن است بدو از خدای آمده است و لیکن
حوالت او بروا کردن این حاجت سوی زمین است مر همه خلق را و چنانکه این کس همی ظن برد بایستی
که خدای چون مر هر کسی را خود طعام دادی و حیلی پیدا نکردی که حوالت ایشان بدین سبب بدان

اصل کرد

اصل کرد که این زمین است و چون ماه و ستارگان را و دیگر اجسام را پذیرای روشنی آفرید و مر یکی را
روشنی نداد جداگانه بلکه مر نور را اصلی پدید آورد که از او نور همگان پذیرند و آن قرص آفتاب است
پس آفرینش بدین رویها که یاد کردیم گواهی همی دهد که قول آنکس که گوید بایستی که خدای هر کسی را راه خود
نمودی و بر رسول حوالت نکردی باطل است و از حکمت چنان واجب نیست بلکه چیزی واجب است
که آفرینش بر آن است و اکنون که بر این حال برهان های آفرینش تقریر کردیم خواهیم که آنچه ما را از آن وقف
کردند از قرآن کتاب الهی مقدار که مر آن را اندر این کتاب باید گفتن بگوییم و ثواب آن را از خدای
چشم داریم گوییم که رسول مر خلق را دعوت کردی سوی یگانگی خدای تعالی و اقرار بدان و به نبوت
خویش و گفت بگویید (لا اله الا الله محمد رسول الله) و این قول از ظاهر رسول بود بر
مقتضای دو آیه که فرمان خدای تعالی گذارد یکی آنکه به فرمان خدای تعالی گفت قوله (فاعلم انه
لا اله الا الله) و دیگر گفت قوله (محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار)
پس رسول مر این قول را که بنیاد دین حق بر آن است و اندر دار اسلام آنکس آید که مر این را بگوید از این دو آیه
گرفته و هم بر این نسق است آن آیه که گفت قوله (قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم
اله واحد) و دیگر آیه گفت قوله (قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا)
و مر این آیتها را رسول از این کتاب الهی برخواند و راست گفت که این همی خدای گوید صلی الله علیه و آله
اما اندر نوشته الهی این قول که گفت خدای یکی است و جز او خدای نیست چنانکه ما همی بینیم که اندر عالم
این جواهر که طبایع مختلف اند تا از او یکی گرم و خشک است و دیگر سرد و تر است و سه دیگر گرم و تر است
و چهارم سرد و خشک است و اندر جایهای مختلف اند تا از دیگر بحواشی عالم بر است و دیگر اندر

مرکز عالم است و سه دیگر بجای خویش نزدیکتر است و چهارم بمرکز نزدیکتر است و بحرکات مختلف اند
تا از او بعضی بقهر فرود آید و بطبع برشود چون آتش و هوا و بعضی بقهر برشود و بطبع فرود آید چون آب
و خاک و بافعال مختلف اند تا یکی روشن کننده است و دیگری تاریک کننده است و یکی سوزنده است
و دیگری افروزنده است و بصورتهای مختلف اند تا یکی چون گوی است میانه آگنده چون خاک و دیگری
چون سطحست و بعضی از این گوی چون آب و سه دیگر چون قبه مجوف است بگرد ایشان اندر آمده چون
هوا و آتش آنگاه این همگروهان با این اختلافها که بهمه رویها اندر ایشان است اندر پدید آوردن
موالید عالمی که مقصود از این صنعت عظیم آنست متفق اند و روا نباشد که چیزهائی که آن بصورتها
و حرکتها و فعلها و طبیعتها و مکانهای مختلف باشند اندر یک چیز و یک جای فراز آیند و صلاح یکدیگر
اندر فراز آمدن ایشان باشد اندر او چنین که اندر مردم فراز آمده اند و صلاح مردم اندر
متفق شدن ایشان است جز بقهر یک قاهر حکیم نباشد چنین که مر ایشان را فراز آورد بقهر و جمع
و آن فراز آرنده یکی نباشد از این چهار ارکان البته از بهر آنکه همگان مقهورند پس درست کردیم
که این قول که گفت (لا اله الا الله) از نوشته خدای برخوانده است گفت بدانچه
گفت که این خدای همی گوید و موجب این کلمه این بود که چون این صنعت بدین میانجیان مختلف الصور
والافعال والطبایع والحرکات همی پدید آید مردمان را همی ظن افتد که این کار خود ایشان
همی کنند تا واجب شد بیان کردن که زین مخالفان هیچ خدای نیست و همگان کار بفرمان یکخدای
همی کنند و اما اندر این قول که گفت من رسول خدایم چنان است که چون مر همه مردم را نفس سخن
گوی است که خاصیت آن پذیرفتن علم است و اندر او قوت مفکره است که آرزومند است بدانستن

چرائی آفرینش عالم و عاقبت حال خویش از پس مرگ جسدی حاصل شدن این قوت اندر مردم و پدید
آمدن این از او بیرون از دیگر حیوانات گواهی همی دهد که این علم مر او را یافتنی است همچنانکه حاصل شدن
نفس حسی اندر حیوان و پدید آمدن قوت گرسنگی اندر او گواهی همی دهد که غذا مر او را یافتنی است و چون
رسول مر این حال را بدید و دانست که این علم که همه خلق بدان حاجتمند است مر مردم را یا از راه شنوائی او رسد
یا از راه بینائی او و چون شنوائی مر خلق را اندر معنی قول هم قوتی عام بود و بینائی قوتی خاص بود چنانکه
پیش از این شرح آن گفتیم و دانست که این علم به نخستین از راه شنوائی رسد البته و نیز دانست
که هر کس که مر علم را شنودن یابد او نخستین دانا نباشد بدان علم بلکه آنکس نخستین تر از او باشد که مر او را
آن گوید و بشنواند و روا نیست که نخستین دانا بشنودن دانا شود از بهر آنکه شنواننده او حاضر
باشد و دانا او باشد پس واجب آید که نخستین دانا از مردم آن باشد که دانا کننده او غایب باشد
و او علم از نوشته او خواند که او قول است بغایبان مخصوص چنانکه پیش از این گفتیم و براه چشم
و فکرت دانا شود نه براه گوش و چون این حال مر او را علیه السلام معلوم شد از روح القدس که او بر این
نوشته که خلق از آن غافل اند بدان واقف شده بود و رسیده و دانست که او است که نویسنده این کتاب
عظیم باقی نزدیک گشت و چون دانست که کسی دیگر این نوشته را همی نه بیند و دانست که خلق
بجملگی برتر است و او است عبارت کننده قول و نیز دانست که بدانچه مر او را سوی خواندن این
نوشته راه داده اند مر او را همی پیغام دهند بخواندن این نوشته بر آنیان خلق و چون مر این نوشته را
جز او صلی الله علیه و آله خوانده نبود چنان بود که مر این کتاب را از بهر آن نوشته بودند تا او مر آن را
بخواند و چون خواننده نامه از نویسنده آن سخن گوی باشد قول او قول نویسنده باشد و چون

نویسنده خدای بود و خواننده محمد مصطفی بود قول او قول خدای تعالی بود و آنکس که قول او
قول خدای تعالی باشد رسول خدای باشد پس محمد مصطفی رسول خدای بود لاجرم پیغام داد
بفرمان خدای تعالی بخلق او و گفت قوله (الم ذلک الکتاب لا ریب فیه) وبدین کتاب
که یاد کرد آفرینش عالم را خواست که هر که اندرین بچشم بصیرت نگرد بی‌گمان شود که مر این را آفریننده
و سازنده هست بر این نظم همچنانکه هر که مر نوشته را ببیند گزو مقصود نویسنده را بشناسد بی‌گمان شود
که مر او را نویسنده است و از آیتها که اندر این مر خلق را مصالح کلیت آن است که همی گوید قوله
(ان الله یأمر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی وینهی عن الفحشاء
والمنکر والبغی یعظکم لعلکم تذکرون) واندر آفرینش عالم پیداست که این قول از آفریدگار است
از بهر آنکه نوشته با گفته برابر است و دلیل بر درستی این قول آن است که عدل راستی باشد و وجود
هر موجودی باعتدال است و هر موجودی که اعتدال اندر او قویتر است شریفتر است و تا اجزای طبایع
اندر جسد مردم که او عالم کهین است بر راستی نباشد نفس جزوی که که خدای این عالم جزوی است
بدو عنایت نکند و اگر این جزوها اندر عالم او باعتدال باز نیاید او دست از این خانه که جسد است
باز دارد تا ویران شود و جسد بر آنچه بر عدل نباشد از لذتهای خویش باز ماند و اینحال ظاهر
دلیل است بر آنکه اگر مردم اندر بجای آوردن عمل و علم عادل نباشد بلذات عالم لطیف که آن ثواب
تام است نرسد و نفس کلی که صنع او بعدل است چنین که مر طبایع را اندر ترکیب عالم باعتدال نهاده است
مر او را نپذیرد و بدانچه مر او را اندر فعل مخالف خویش یابد و آن مر او را عقاب باشد و از بهر آن گفتیم که مردم
عمل و علم بعدل حاصل شود که مردم از دو جوهر است یکی لطیف علمی و آن نفس است و دیگر کثیف عملی و آن

جسم است و هر که مر این دو جوهر خویش را اندر طاعت آفریدگار خویش کار بندد عادل باشد و چون
با هر کسی آن کند که سزاوار باشد و مر خویشتن را آن پسندد عدل کرده باشد و از جور پرهیزیده باشد
و احسان نیکوئی باشد و اندر آفرینش پیداست که هر یکی از فاعلان بکار بستن قوتهای خویش اندر منفعلان
متعهد ایشان است و با ایشان نیکوکاری کنند چنانکه آتش که جوهر او گرم و روشن است هوا و خاک سرد و تیره را همی
گرم و روشن کند و آب نرم مر خاک ریزنده خشک را نرم کند و فراز آرد و باد مر آتش را همی یاری دهد
و آتش مر او را همی خوش کند و نبات که از طبایع برتر است مر خاک و آب را همی رنگ و بوی و مزه و آرایش
دهد و حیوان که از نبات برتر است همی مر نبات را احساس کند و آفریدگار عالم را با یجاد این موجودات حسی از
هستی آن نیکوئی کرده است که هیچ زبان مر او را وصف نتواند کردن پس این احوال که از آن اندکی باز
نمودیم همی گواهی دهند که آفریدگار بدین آفرینش مر مردم را که مقصود از جمله عالم او است و مر او را
نفس علم جوی و قیاس گیرنده داده است همی نیکوئی فرماید کردن نخست با خویشتن بطلب علم و ناپسندیدن
مر خویشتن را بدرجه ستوران آنگاه با هم صورتان خویش هم بعلم و هم بعمل که توانائی مر او را بر این دو
چیز داده اند تا مر خویشتن را بطاقت خویش مانند آفریدگار خویش کرده باشد تا چون بعالم لطیف باز
گردد در آن ثواب جاویدی یابد (وایتاء ذی القربی) مهربانی کردن باشد با خویشان و چیز
بخشیدن مر ایشان را و اندر آفرینش عالم پیدا است میان طبایع بر ترتیبی که اندر ترکیب عالم است خویشی و نزدیکیست
و هر یکی از طبایع با خویش و نزدیک خویش بدان قوت خویش که دارد نیکوئی کننده است چنانکه گوئیم
آتش برتر از خواهران خویش است که امهات اند و مر او را با هوا بگرمی خویشی است لاجرم با یکدیگر
خویشی پیوسته اند و حق یکدیگر همی گذارند بدان قوتها که دارند نه بینی که آتش مر هوا را گرم و روشن

همی کند و باد مر آتش را قوی همی کند به یاری دادن و مر باد را فرو سوی با آب خویشی است لاجرم باد
مر آب تلخ و شور را خوش همی کند و بخویشتن همی کشدش و آب مر باد را به تری مایه همی دهد و قوی
همی دارد ش و آب به بخار بر هوا همی شود و باد همی آمیزد و مر آب را با خاک به سردی خویشی است لاجرم
آب خاک پراکنده را جمع همی کند و صورت پذیر و قوی همی گرداندش و از دیگر سو خاک را خویشی
با آتش به خشکی است نه بینی که آتش مر خاک را به یاری آب و هوا اندر نبات سوی خویش همی بر کند و پس از
تیرگی و خشکی همی روشن و گرم کندش و خاک مر آتش را به یاری آب همی پذیرد و پدید آورد و ر باز گشتن
مر ورا سوی مرکز و یاری دهد اعنی مر آتش را به نبات پذیرد که او خاک و آب است و به یکدیگر پیوسته
و آنگاه گوییم که صانع عالم که او نفس کل است نفس ناطقه مر مردم را خویشی نزدیک است که هم گوهر او است
لاجرم بدین خویشی که با مردم دارد مر مردم را از عنایت خویش بهره تمام داده است چه بدانکه مر ورا
بر جملهٔ مصنوعات خویش پادشاه کرده است و چه بدانچه مر ورا از عقل شریف که شرف او خود
بدان است بهره داده است پس اندر آفرینش پیدا است که از این رویها که یاد کردیم که آفریدگار عالم
بدین خط الهی مر مردم را همی فرماید که با همجنسان خویش بکار بستن عدل و احسان نزدیکی جوی و نیکو
کن تا مانند من شوی و ثواب ابدی رسی پس ظاهر کردیم که آن نوشتهٔ خدای است و با اصل قول
برابر است و این قول خداوند صنعت چنانکه رسول او گفت و به باقی آیه آفریدگار مر مردم را
از خلاف این فعلها باز داشته است و اندر آفرینش همچنین است نه بینی که میان آب و میان آتش
و میان هوا و میان خاک نیکویی کردن و یاری دادن نیست مر یکدیگر را بلکه باز داشته است
از هر یک مر آن یگانهٔ خویش را از خاص فعل او بدانچه مر یکدیگر را منکران و یگانگان اند و چون او فسادی

آب اندر آتش و باد اندر خاک زشت است و از آن فساد همی حاصل آید خدای تعالی بدین ترتیب که اندر
ترکیب عالم است آتش را از آب باز داشته است بدانچه هوا را میان آب و آتش جای داده است
تا فساد نکنند و همچنین مر باد را از خاک باز داشته است بدانچه آب را اندر میان هوا و خاک جای داده است
تا فساد نکنند که اندر او فتادن آتش با آب و خاک با باد منکر است و فاحش و این نیز مصالح کلی است
که خدای مر طبایع را از این فاحشها و منکرها به آفرینش کرده است از آن گفت (وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ) که این معانی اندر آفرینش نوشته دید و اگر کسی گوید که اگر مصنف این کتاب این سخن
راست گفت چرا ائمهٔ قرآن را از آفرینش تفسیر نکرد جواب ما مر ورا آنست که گوییم ما بر پای عقلا درست
کردیم مر سخن خدای را با مردم از راه نوشته نه با آواز و حروف و درست کردیم که خوانندهٔ نوشتهٔ خدای
رسول نویسنده باشد ما دعوی نکنیم به پیغمبری بلکه ما بنده زادگان فرزندان رسول خدایم و آنچه اهل دین حق
بر آن است از کلمهٔ اخلاص بیان آن از آفرینش نمودیم و همی گوییم که هر آیتی که آن از اصول دین است اصل
آفرینش است و عقلا مر آن را اندر آفرینش به تأیید الهی همی جویند چنانکه خدای تعالی گفت قوله (سَ
نُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) و تمامی از آن ممکن نبود
اندر این کتاب جمع کردن و مراد ما اندر این قول این بود که باز نمودیم و مر متابع حق را اشارتی باشد بسنده
و مر منازع را بیان و حجت و مر مخالف را نیز آید و از این قول گذشتیم بعون الله و حسن توفیقه

(قول هجدهم اندر اثبات لذات) بدین جایگه از این کتاب واجب آید اندر شرح لذات سخن
گفتن از بهر آنکه لذت مطلق از کتابهای الهی است که بر صحیفهٔ نفس مطلق نوشته است و معنی لذت مطلق و نفس
مطلق اندر قول [illegible] آنست که درجات لذات بر حسب درجات نفوس است یعنی هر نفسی که او شریف تر است لذت

مر ورا بیشتر است چنانکه چون نفس مردم از دیگر نفوس شریفتر است مر ورا لذت بسیار است چنانکه
جانوران به سخن از آن بی‌نصیبند و لذت مطلق مر مثال جنس است که ثبات او ثبات انواع لذات است
که زیر او است چنانکه نفس مطلق مر نفس جنس است مر ورا انواع است از نامی و حسی و ناطقه و جز آن
و از بهر آنکه اندر شناخت لذت مر نفس را پندار است و قوت یقین و دین و ضعف شک و الحاد اندر است
خواهیم که قول محمد زکریای رازی را که گفت اندر اثبات لذت چیزی نیست مگر زایل شدن رنج و تا
نخست رنج نباشد لذت نباشد بدین قول رد کنیم و از بهر آن گفتیم که اندر اثبات لذت قوت دین و ضعف
الحاد است که بنیاد دین حق بر ایجاب بهشت است مر مطیعان و نیکوکاران را که آن معدن غایت
لذات است و آنجا رنج نیست البته چنانکه خدای تعالی اندر ثواب بهشتیان بر یافتن لذات بسیار
گفت قوله (مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا وَدَانِيَةً
عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا) و نیز بر الزام دوزخ مر عاصیان و بدکرداران
که آن مکان نهایت رنجهاست و آنجا هیچ لذت نیست البته چنانکه خدای تعالی گفت بحکایت از دوزخیان
قوله (وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ قَالُوا
أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي
ضَلَالٍ) و عدل که صلاح خلق اندر آن است و پرهیزکاری و راستی و بخشایش و مهر و وفا و کم آزاری و دیگر
اخلاق ستوده میان خلق بامید بهشت پر لذت و بیم از دوزخ پر شدت گسترده شده است و جور که
فساد خلق اندر آن است و دلیری و بیباکی و بیرحمی و جفا و آزار میان ملحدان و بیدینان از آن فاش
گشته است که مر ثواب و عقاب را منکرند و ثواب غایت لذت است و عقاب نهایت شدت است و یافتن

نفس مردم مر لذتهای بسیار و همچنان رنجهای گوناگون را گواه است بدانکه معدن غایت لذتهای
بی‌رنج که آن بهشت است و مکان رنجهای بی‌راحت که آن دوزخ است از بهر او موجود است و این نوشته
الهی است مر نفس مردم را بیرون از دیگر نفسها و چون بجای شرح لذات رسیم از این قول سخن اندر آن تمام
بگوییم و اکنون بر طریق برهان اندر اثبات بهشت و دوزخ گوییم که اخلاق پسندیده که یاد کردیم
از عدل و انصاف و راست گفتن و امانت گذاردن و مهر و وفا و بخشایش و جز آن میان خلق
را بامید یافتن بهشت و رستن از دوزخ مبسوط گشته است و اندر این اخلاق صلاح عالم و خلق است
و این مقدمه اولیست اندر عقل ثابت پس پیدا شد که این اخلاق معلولات بهشت و دوزخ اند
و بهشت و دوزخ علتها اند مر وجود این اخلاق ستوده را که اندر آن صلاح خلق است میان خلق
و این دیگر مقدمه راست است و نتیجه از این دو مقدمه آن آید که گوییم چون معلولات موجود است
ناچار علت آن موجود باشد که محال باشد که معلولی موجود باشد و علت آن معدوم باشد و این برهانی
منطقی است و اکنون نخست آنچه محمد زکریای رازی گفته است اندر مقالت خویش اندر لذت یاد کنیم
آنگاه سخنان متناقض او را بر او رد کنیم آنگاه پس از آن بیان کنیم که مر لذات را چه مراتب است نفوس را
و توفیق بر آن از خدای خواهیم قول محمد زکریا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از
رنج و لذت نباشد مگر از اثر رنج و گوید که چون لذت پیوسته شود رنج گردد و گوید حالی که آن نه
لذت است و نه رنج است آن طبیعت است و آن محسوس نیست و گوید که لذت در حسی رساننده است
و در حسی رنجاننده است و حس تأثیر بسیار محسوس اندر خداوند حس و تأثیر فعل باشد از اثر کننده
اندر اثر پذیر و اثر پذیرفتن بدل شدن حال اثر پذیر باشد و حال با طبیعت باشد یا بیرون از

ستوده

طبیعت باشد و گوید چون اثر کننده مر آن اثر پذیر را از حال طبیعی او بگرداند آنجا رنج و درد حاصل
آید و چون مر اثر پذیر را بحال طبیعی او باز گرداند آنجا لذت حاصل آید و گوید که اثر پذیر مر آن تاثیر را
بدین هر دو وردی همی یابد تا آنگاه که بحال طبیعی خویش باز گردد و مر آن تاثیر را که همی یافت اندر آن
حال متوسط نیابد و گوید پس اثر پذیر درد و رنج از آن یابد که از طبیعت بیرون شود و لذت آنگاه
یابد که از این بیرون شدن به طبیعت باز آید آنگاه گوید و باز آمدن بطبیعت که لذت از او همی یابد نباشد
مگر پس از بیرون شدن از طبیعت که رنج از آن یافته باشد پس گوید پیدا شد که لذت چیزی نیست مگر راحت
از رنج و گوید حال طبیعی از بهر آن محسوس نیست که حس یافتن از تاثیر باشد و تاثیر از موثر مر حال اثر
پذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد و حال طبیعی آن باشد که حال دیگر بدان نیامده باشد تغیر و تاثیر
و چون از حالی دیگر بحال طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثر پذیر مر آن را بیابد از بهر آنکه
یافتن مردم حس مر گشتن حال است که آن یا بیرون شدن باشد از طبیعت یا باز آمدن بطبیعت پس
حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان پس گوید که ظاهر کردم که حال
طبیعی محسوس نیست و آنچه یافته نباشد نه لذت باشد و نه شدت و گوید تاثیری که پس از تاثیری باشد
و هر دو مر یکدیگر را اضداد باشند لذت رساند باثر پذیر چندانکه آن تاثیر پیشین آن اثر پذیر بجایگاه زایل
نشده باشد و اثر پذیر بحال خویش باز نیامده باشد و چون آن تاثیر پیشین زایل شد و اثر پذیر بحال
طبیعی خویش باز آمد آنگاه همان تاثیر که همی لذت رسانید باثر پذیر درد و رنج رساند و از بهر آن
چنین است گوید که چون مر آن تاثیر پیشین را زایل کند و مر اثر پذیر را بحال طبیعی باز آرد باز مر اثر
پذیر را از طبیعت بدیگر جانب بیرون بردن گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثر پذیر را رنج حاصل شود

پس آن تاثیر از بار پسین همی مر اثر پذیر را سوی حال طبیعی او باز آورد لذت همی بدو رساند و اثر پذیر
بحال طبیعی خویش باز رسد لذت از او بریده شد آنگاه آن تاثیر بار پسین دائم گشت و مر درد را از جانب
دیگر از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مر درد را رنجانیدن گرفت پس گوید پیدا شد که حال طبیعی مر
اثر پذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت کزان درد و رنج آید و میان باز آمدن
بطبیعت کز آن لذت و آسانی یابد و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت آنگاه
پسر زکریا مر این قول شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه چنان
سرد باشد که او از سرما بلرزد و نه چنان گرم باشد که مردم اندران عرق آید تا جسد او اندران
خانه خو کند و نه گرما یابد و نه سرما آنگاه مفاجاة آنخانه گرم شود چنانکه از درد اندر او گرما رنجه
شود سخت و بطاقت شود آنگاه پس از آن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندک اندک پس
آن مرد که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که بر آن بود بیرون شده باشد از آن
خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز آید تا آنگاه که خنکی مرد را بدان پیشین او باز رساند
که آن نه سرد بود و نه گرم آنگاه پس از آن اگر خنکی پیوسته شود هم از آن سرما کز او همی لذت یافت رنجه
شدن گیرد بدانچه از طبیعت باز همی بدیگر جانب بیرون شود و اگر باز پس از آن گرما بدان خانه پیوستن
گیرد اندر و از آن گرما باز لذت یافتن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت باز آردش همچنین تا باز بدان حال طبیعی
خویش باز رسد پس گوید ظاهر شد که لذت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج و رنج چیزی نیست مگر
بیرون شدن از طبیعت و طبیعت نه رنج است و نه لذت آنگاه گوید و چون بیرون شدن از طبیعت
اندک اندک باشد و باز گشتن بطبیعت بیکدفعت باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید و چون بیرون

حال ۲

سرما ۲

شدن از طبیعت بیکدفعت باشد باز آمدن بدو اندک اندک باشد درد پیدا آید و لذت پیدا
نیاید پس گوید مر آن باز آمدن را بطبیعت بیکدفعت لذت نام نهادند هرچند که آن راحت بود
از رنج و گوید مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی و تشنگی اندک اندک رنجاند و آن مردم را
بیرون شدن است از طبیعت تا چون سخت گرسنه یا تشنه شود آنگاه بیکبار طعام یا شراب بخورد
تا بحال خویش که از پیش آن بود باز رسد از آن لذت یابد و لذت پیدا آید مر او را بدانچه بیکدفعه
بطبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را اندک اندک بیرون برده بود پیدا نیامدش و مر آن
باز آمدن را بحال بر نجی لذت گفتند و آن چیزی نبود مگر راحت از آن رنج خود که جمله شده بود
بیکدفعت و گوید چون باز از حال تندرستی کسی را ناگاه جراحتی رسد که بدان از حال طبیعی خویش بیکدفعه
بیرون شود از آن درد و رنج یابد و چون روزگاران جراحت او اندک اندک بحال درستی باز آید
لذت هیچ نیابد پس مر آن شدن را از طبیعت بیکدفعت درد و رنج گفتند که پیدا آمد و مر آن باز آمدن را
بحال اول لذت نگفتند که بیکدفعه پیدا نیامد آنگاه اندر لذت مجامعت گوید آن نیز بدانست که ماده نطفه
همه جمع شود اندر مکانی که آن مکان بغایت بیدار است و بنهایت یابنده حس است و چون آن ماده مدت
زمان دراز جمع شود یکبار از آنجا بیرون آید از آن همی لذت حاصل شود و گوید آن لذت بر مثال لذت است
که مردم از خاریدن گری یابد و اندر لذت نگرستن سوی نیکورویان گوید که آن از آن باشد که مردم از جفت
ناموافق زشت روی سیر شده باشد و از طبیعت بیرون آمده و اندر لذت شنودن آواز خوش گوید
هم این ترتیب موجود است از بهر آنکه هر که آواز باریک را بسیار بشنود از شنودن آواز ستبر بس
از آن لذت یابد و گوید هرچند مردم از دیدن روشنائی لذت یابد چون روشنائی را بسیار چند از چشم

فراز کردن و تیرگی نیز لذت یابد این جمله که یاد کردیم قول محمد زکریاست اندر مقالتی که مر آن را معقود
بر شرح لذت بنا کرده است و ما گوئیم اندر این معنی آنچه حق است و تناقض قول این مرد بعقلا بنمائیم
بتوفیق الله تعالی گوئیم که این مرد بآغاز مقالت گفته است که لذت حسی چیزی نیست مگر بیرون شدن از
طبیعت و لذت چیزی نیست مگر باز آمدن بطبیعت و باز آمدن بطبیعت نباشد مگر پس از بیرون
شدن از آن آنگاه گفته است در شرح که لذت نباشد مگر پس از رنج بیرون آمدن از آن آنگاه بآخر
مقالت گفته است که مردم از نگرستن سوی نور لذت یابد و لیکن چون مر نور را بسیار چند از دیدار
تاریکی و چشم فراز کردن نیز لذت یابد و این سخن بازپسین او همی نقض کند مر آن مقدمه را که بآغاز مقالت
گفت لذت نباشد مگر از اثر رنج و لذت نباشد مگر به باز آمدن سوی طبیعت پس از بیرون شدن از آن
و گفت که طبیعت میان رنج و لذت میانجی است و محسوس نیست پس باید که ما را بگوید که طبیعت میان
نگرستن اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدام است و چون مردم از دیدن نور لذت یافت
سوی کدام طبیعت همی باز شد و چون با قرار این مرد نگرنده از دیدن نور لذت یافت و آن مر وی را باز
آمدن بود سوی طبیعتی که از آن بیرون شده بود پس مقدمه اش باطل بود یا نتیجه اش دروغ زن و چرا از او
آنگاه گفت چونکه از دیدن نور ستوه شود از دیدن تاریکی و چشم باز کردن لذت یابد و این قول نیز
متناقض است و همی باطل کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر باز گشتن مر اثر بد را سوی طبیعت
خویش پس از بیرون شدن او از آن از بهر آنکه بیرون شدن نگرنده سوی روشنائی از طبیعت خویش
که پیش از آن بر آن بود بلذت بود نه برنج و این خلاف حکم پسر زکریاست و باز گشتن بدان نیز هم بلذت
بود با قرار او و میان نگرستن و نانگرستن حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نانگرستنی

مگر راحت از رنج و رنج نیز چیزی نیست صح

نیز نیست چنانکه او دعوی کرد که آن نه رنجست و نه لذت بلکه این هر دو لذت است و نیز گفت
که مردم از نگرستن سوی زنی خوبروی لذت بدان یابد که دیدن مر زن زشت روی را از نخست
شده باشد و این سخنی سخت رکیک و بی‌معنی است از بهر آنکه مردم را از نگرستن سوی خوبرویان نیز بدان
لذت رسد که از کسی زشت روی ستوه شده باشد بلکه نفس مردم مر آن را یافتن این لذت جوهریست
و مر دیگر جانوران را با مردم اندر این لذت و اندر لذت یافتن از سماع خوش و ایقاعهای بنظم
و سخنان موزون انبازی نیست و این قول نیز متناقض است مر آن قول را که پیش از آن گفت اندر
معنی لذت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی از بهر آنکه اگر مقدمهٔ راستگوی بودی بایستی که هر که
نه نیکوروی دیدی و نه زشت روی بر طبیعت بودی و چون نیکوروی را بدیدی رنجه شدی از بهر
آنکه بدان از طبیعت بیرون شدی و باز پس از آن چون زشت روی را دیدی از آن لذت یافتی
از بهر آنکه بدان سوی طبیعت بازگشتی و لیکن حال بخلاف این است پس ظاهر کردیم که مقدمهٔ این مرد
بدانچه گفت لذت جز بر عقب رنج نباشد نه راست است باید که شاگردان این فیلسوف مر او را گویند
که چون مردم مر زن نیکوروی را یا نگاری نیکو را ببیند و از آن لذت یابد بکدام طبیعت همی باز گردد
دیگر وقت از آن طبیعت بیرون شده بود تا چون بدان بازگشت لذت یافت پس ظاهر است که
این لذت بدان نگرنده سوی خوبروی نه پس از بیرون شدن او رسید از آن طبیعت خویش لیکن آن
نادیدن بود البته نه مر خوبروی را و نه مر زشت روی را باطل شد قول محمد زکریا که گفت لذت
نباشد مگر بباز شدن سوی طبیعت و نیز گوییم مر رد حکم پسر زکریا که گفت یافتن حس نباشد مگر با اثر
کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مر آن را بیابد و بدان یافتن از حال طبیعی خویش بگردد

و از طبیعت بیرون شود و از آن رنجه شود و این تأثیر پیشین باشد آنگاه چون تأثیر دوم بدو پیوندد
که تأثیر آن ضد پیشین باشد مر او را بدان حال اولی باز آرد و از آن لذت یابد که خداوند حس
بینائی و شنوائی پس از آنکه شنوده و نگرد در حال طبیعی خویش باشد و چون نگاری نیکو یا نغمهٔ خرم یا
صورتی آراسته ببیند حال او که طبیعی بود متبدل شود و آن بیرون شدن او باشد از طبیعت
و از آن لذت همی یابد و همچنین چون آواز رودی ساخته نوزن رود زن استاد مر آن را با نغمهٔ
در خور آن بقولی موزون و الفاظی روان بشنود حال طبیعی او بدان نیز متبدل شود و این نیز
مر او را بیرون شدن باشد از حال طبیعی خویش و از آن همی لذت یابد پس این حال ضد آن است
که مقدمهٔ این فیلسوف بر آن است از بهر آنکه این به بیرون شدن از طبیعت که او بر آن است همی
لذت یابد آنگاه اگر این مرد که مر آن زن نیکوروی را بسیار بدید و از دیدار او لذت یافت و بدیدن آن
از طبیعت بیرون شد اگر نیز مر آن زن را نبیند سخت رنجور شود از نادیدن او چنانکه خویشتن را بطلب او
در مخاطرهای عظیم عرضه کند و از هلاک خویش باک ندارد و این مرد بنادیدن مر آن زن را همی بحال طبیعی
خویش باز شود که پیش از دیدار او مر آن زن را بر آن بود پس این نتیجه بر عکس آن مقدمه آمد که این فیلسوف مر آن
مقالت خویش گفت از بهر آنکه او حکم کرد که رنج از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود
بپذیرفتن تأثیر از اثر کننده و لذت یابد چون بحال طبیعی خویش باز گردد و این مرد آنگاه که مر این
زن نیکو را ندیده بود بحال طبیعی بود و چون مر او را بدید و از حال طبیعی خویش بیرون شد واجب آید
بحکم این فیلسوف که رنجه گشتی و لیکن لذت یافت و باز چون دیدار آن خوبروی از او زایل شد بحال
طبیعی بازگشت واجب آید بحکم این فیلسوف که لذت یافتی و لیکن رنجه گشت از این ظاهرتر ردی و درست‌تر

نقضی چگونه باشد که با این فیلسوف کردیم این است حال سخن اندر حال شنونده و آواز خوش و سخن بُرُدن
که چون مر آن آواز بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت یابد و چون آن را الم کند یا بر عقب آن بانگ
خر یا بانگ ستور شنود همی بطبیعت باز گردد و لیکن رنجه شود و نیز گوئیم که قول این مرد بدانچه گفت چون
کسی آواز باریک بسیار بشنود هر چند که از آن لذت یافته باشد چون پس از آن آواز ستبر بشنود از آن
نیز لذت یابد همی نقض کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر باز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون
شدن از آن از بهر آنکه حال طبیعی شنونده آنست که هیچ آواز نشنود و البته نه باریک و نه ستبر چنانکه
حال طبیعی بساونده است که نه سرما یابد و نه گرما و نه درشت بساود و نه نرم و چون شنونده
مر آواز باریک بنظر بشنود همی از حال طبیعی بیرون شود بجانبی و از آن همی لذت یابد بخلاف قضیت
این فیلسوف که گفت از بیرون شدن از حال طبیعی مر خداوند حس را رنج آید و این لذت مر درا گوئیم که
آواز چنگ و چنگ زنی خوش رسید که مر آن را با قولی منظوم در خور بدو رسانید پس واجب آید از حکم
این فیلسوف باز آمدن این مرد بحال طبیعی خویش حالی باشد بضد این حال که یاد کردیم و آن آواز خری
باشد که برابر شود با دشنام خرنده ستبر آواز تا حس سمع آن مرد که از آواز چنگ و نغمه باریک از طبیعت
بیرون شده بود بطبیعت باز آید و از آن لذت یابد و لیکن هر کسی داند که هیچ مردم از آن نغمه
خوش و آواز چنگ رنجه نشود و نه از بانگ خر لذت یابد چنانکه این مرد گفت مردم که بشنودن
آواز باریک گفت بر عقب آن از آن آواز ستبر لذت یافتی حکم این مرد راست بودی از بهر آنکه مرد
هم بیرون شدن از طبیعت بیافتن آواز باریک لذت یافته بود و هم بباز گشتن بدان یافتن آواز
ستبر یافته بودی و حکم او چنان است که مردم از بیرون شدن از طبیعی رنجه شود نه لذت یابد و مردم

از آواز باریک

دهم هم

لذت یافت هم

رنج ۵

از آواز باریک و ستبر لذت یابد نه بباریکی و ستبری آواز یابد نه چنین که هیچ آوازی از آواز
پشه باریکتر نیست و آوازی ستبرتر از بانگ خر نیست و مردم از این لذت هیچ نیابند پس چنین
سخن گفتن فلسفه نباشد بلکه عرضه کردن جهل و سفاهت باشد و نیز گوئیم اندر لذتی که مردم از راه ذوق
یابد که بسود تنها چیزی از هوا نرمتر نیست و اگر مردی برهنه نشیند تا جسد او با هوا خو کند و آن حال
طبیعی او باشد آنگاه پس از آن اگر جبه از موی سمور پوشد بدان از حال طبیعی خویش بیرون شود و لیکن
رنجه نشود بلکه از آن لذت یابد بخلاف حکم این فیلسوف که گفت رنج از بیرون شدن آید از طبیعت
و لذت باز گشتن باشد بطبیعت و اندر حال چشنده گوئیم که چون مردم چیزی نچشیده باشد حاست
چشنده او بحال طبیعی باشد و چون پاره انگبین بدهان اندر نهد حاست او از حال طبیعی بگردد و بیرون
شود و از آن لذت یابد و بحکم این فیلسوف بایستی که رنجه شدی بدانچه از انگبین مر حاست چشنده او را
از حال طبیعی بیرون برد و آن تأثیر کننده نخستین بود اندر حاست این مردم و چون بر اثر این تأثیر کننده
دیگر تأثیر کننده بضد این بیاید و آن پاره شحم حنظل بود تا مر او را از بیرون شدگی از طبیعت بطبیعت باز برد
بایستی که از آن لذت یافتی بحکم این فیلسوف و لیکن از این باز برنده مر او را طبیعت سخت رنجه گشت و چشیدن
انگبین که بدان از حال طبیعی بیرون شد لذت یافت و از چشیدن شحم حنظل که بدان بحال طبیعی باز گشت
رنجه شد ظاهر شد که قول این مرد اندر این معنا نادرست است پس این حال چنانست که چشنده شکر
و انگبین همیشه بطبیعت باز آید و چشنده هلیله و حنظل همیشه همی از طبیعت بیرون شود و نیز گوئیم که این مرد
باول آغاز مقالت خویش گفت که لذت حسی یافتن راحت است از رنج و رنج از آن رسد که خداوند
حس از حال طبیعی بیرون شده باشد و از یافتن گرما بر عقب سرما و یافتن خنکی بر عقب گرما بر آن برهان

آورد پس گفتیم هم این است حال دیگر حواس و گفت ظاهر کردیم که لذت جز از عقب رنج نباشد
و این راحت باشد از رنج که مر او را لذت نام نهادند و ما گوییم اندر این قول که اگر مردی
باشد تندرست و درست حواس دیگری بیاید و شکری بدهان او اندر نهد و نافهٔ مشک و دستهٔ
گل پیش او بنهد و بآوازی خوش شعری معنوی بر خواند پیش او و دیبای منقش پیش او باز کند
و جامهٔ نرم تنش او شد تا همه حالهای طبیعی او متبدل شود پس بحکم این فیلسوف که گفت چون
حال طبیعی مردم متبدل شود مر مردم را رنج آید واجب آید که این مرد سخت رنجه شود از چشیدن
شکر و یافتن بوی چون مشک و گل و شنودن سماع خوش و پوشیدن جامهٔ نرم و دیدن
دیبای منقش و لیکن همه عقلا دانند که حال این مرد بخلاف آن باشد که این فیلسوف حکم کرده است
و اگر حکم این مرد راست بودی چیزهای نکرده بودی اندر این عالم که مردم رنج آن مخصوص است از
دیگر جوان و ظاهر است مر عقلا را که حالت بساونده مردم مر موی سمور را بود از حال طبیعی
بیرون شود همچنانکه چون مر پلاس پرموی را یا خار خشک را بود و از طبیعت بیرون
شود و لیکن از آن یکی لذت یابد و از این دیگر رنجه شود و حالت نگرندهٔ مردم چون
دختری خوردی را چند اندر جامه‌های دیبا از حال طبیعی بیرون شود همچنانکه چون گنده
پیری زنگی نابینا را چند اندر گلیمی باز از حال طبیعی بیرون شود و لیکن از آن یکی لذت یابد
و از این دیگر رنجه شود و حالت شنوندهٔ مردم چون شنود که زنش ناگه پسری درست صورت
زاد بدان از حال طبیعی بیرون شود همچنانکه اگر بشنود که برادرش مرد و مالش سلطان بگرفت
نیز از حال طبیعی بیرون شود و لیکن حالش اندر این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان

باشد که حکم این فیلسوف بر آن است و حالت بوینده مردم از یافتن بوی عبیر و یاسمین از حال طبیعی
بیرون شود همچنانکه بیافتن گند مردار و سرگین از حال طبیعی بیرون شود و لیکن مر آن بیرون شدن را بجوید
و از این دیگر بگریزد و گوییم که این حکم که این فیلسوف کرده است جز اندر بعضی از حاست بساونده
نیست و اندر کل این حاست نیز نیست یعنی که این حکم اندر یافتن گرما و سرما است که شدت رنج مردم
رسد و پس چنانکه چون پس از رنجه گی از سرما گرما یابد و پیوسته شود از آن لذت یابد و چون پس از
گرما خنکی بدو پیوسته شود از آن لذت یابد و این بعضی است از آنچه بحاست بساونده یافتست
از بهر آنکه بحاست بساونده جز گرما و سرما چهار معنی مختلف نیز یافتست چون نرم و درشت و متحرک و ساکن
و حال مردم بیافتن این معانی بر آن سبیل است که بیافتن گرما و سرما است و مردم از بسودن
درشت از پس بسودن نرم چیزی لذت نیابد و از بسودن متحرک پس از ساکنی لذت نیابد البته
پس ظاهر کردیم که حاست بساونده مر شش مخالف را یابد از گرمی و سردی و نرمی و درشتی و متحرک
و ساکن و حکم این فیلسوف اندر یک جهت از این شش جهت حق است و اندر پنج جهت باقی باطل است
و اندر چهار حاست دیگر از نگرنده و شنونده و بوینده و چشنده این حکم باطل است و مثل این مرد
بحکم کردن اندر لذت که مردم مر آن را به پنج حواس یابد و گفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست
و این جز بر عقب رنج نباشد چون مثل مردی بیابانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس از طبقی
گوزی چند و خرمائی و انجیری و بادامی و خربزه او مر آن گوز تر با پوست بر گیرد و بچشد
و ناخوشی آن بکام و زبان او رسد اندیشه بکند که شاید بودن که زیر این پوست اندر چیزی خوشتر
از این نیست و شاید بودن که این دیگر چیزها چنین است و حکم او مانندهٔ این فیلسوف باشد بدانچه

اندر یک شنه یک از یک حاسّت از جملهٔ پنج حواسّ یعنی بیافت حکم کرد که اندر هر پنج حواسّ این
حکم کرد اندر این یک شنه یک حاسّتی یافتم روان است تا چون از آن باز جوید جهل و غفلت
او ظاهر شود چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهت او را بلکه گوئیم که لذت چیزی دیگر است و راحت از
رنج چیزی دیگر اما لذت آن است که چون مردم از حال طبیعی بدان رسد شادمانه و تازه شود و چون
از آن باز ماند رنجه شود چنانکه چون از حال درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهائی بتوانگری و طعام و
شراب و محدّث و مونس و جز آن رسد شادمانه و تازه شود و چون ز آن باز ماند بر حال
چنین خویش نماند بلکه رنجه شود و راحت از رنج آنست که چون مردم از آن بحال طبیعی خویش
باز گردد بر حال خویش ماند چنانکه چون از تندرستی به بیماری شود رنجه شود و چون از آن
بیماری درست شود بحال چنین خویش باز گردد نه لذت یابد و نه رنج البته و اکنون که از
قول این مرد در این معنی پرداختیم و میان لذت و میان راحت از رنج فرق کردیم اکنون
اندر مراتب لذات سخن گوئیم چنانکه بآغاز این قول وعده کردیم گوئیم که لذت یافتن مر
نفس راست و مر نفس را بظهور افعال یا بهم و فعل نفس اندر طبایع پدید آمده است و طبیعت سه
مرتبه است یکی آنست که میل و حرکت او سوی حواشی عالم است و دیگر آن است که میل و حرکت
او سوی مرکز عالم است و سه دیگر آنکه حرکت او بگرد اندر است که بگرد مرکز اندر آمده است
و همچنین نفس که وجود او بظهور فعل او است بر سه مرتبت است یکی نفس نامیه است که غذا پذیرد و
بیفزاید و دیگر نفس حسّی است که حرکت بخواست خویش کند و سه دیگر نفس ناطقه است
که میان چیزها تمیز کند پس گوئیم کزین دو جوهر کز یکی طبایع است و دیگر نفوس است محفوظند

بهدایت الهی که بدو پیوسته است از فلک الاعظم که مر آن را حکما کرسی خدا گفتند و آنچه پیدا است
اندر ایشان پیدا است بدانچه هر یکی از طبایع و نفوس کوشیده است اندر نگاهداشت مصلحت
خویش چنانکه چون صلاح خاک آنست کاندر مرکز باشد تا پراکنده نباشد و مر قوتهای اجرام را تواند
پذیرفتن و آب که جمال خاک بدو است فرو رود و بدو ایستد و حرکت و میل او سوی مرکز است
تقعّری که بر او افتاده است و مر آن را همی طبع گویند و بجای خویش اندر این معنی سخن گفته ام
و چون صلاح آب اندر آن است که برتر از خاک باشد تا تباه نشود و خاص فعل او که آن رفتن است از
فراز بنشیب و به بخار بهوا بر شدن است تا خوش باشد و نبات را پرورد یابد حرکت او سوی
مرکز است برتر از خاک و ایستادن خاک و آب اندر این مرتبها از روی طبیعت است که مر
ایشان را است اندر ایستادن بدین جایها بدین حرکت که یافته اند و هم این است حال هوا
و آتش و افلاک و اجرام عالی که هر یکی از آن بطبع میل دارند سوی جائی که مصلحت ایشان و بقا
ذوات ایشان اندر آن است که بدان جایها بایستند و بیامیزند هر یکی از آن با دیگری که صلاح
ایشان هر یکی اندر آمیختن است با یار خویش چون آمیختن خاک با آب و باد با آتش تا فانی نشوند
و جمال و بقا یابند و بگریزند هر یکی از ایشان از دیگری که صلاح ایشان هر یکی اندر گریختن است
از یار خویش تا فساد نپذیرند چون گریختن آب و آتش و باد و خاک از یکدیگر تا از فعل خویش باز
نمانند و ظاهر است که اندر لذت مر یابندهٔ لذت را جمال و بقا و زیادت است و اندر رنج
مر در افساد و فنا و نقصان است و چون حال این است گوئیم هر دو طبعی که با یکدیگر بیامیزند و از
آمیختن قوت و جمال یابند و زیادت پذیرند ایشان از آمیختن همی لذت یابند و بعکس این است

هر دو طبعی که چون بیکدیگر رسند آشفته شوند و فساد و نقصان پذیرند و از فعل خویش باز مانند
ایشان همی درد و رنج یابند از یکدیگر و چون این اجسام طبیعی هر یکی متحرک است بحرکتی که اندر
آن نگاه داشت مصلحت او است این حال دلیل است بر آنکه مر این طبایع را اندرین حرکات
لذات است و اندر خلاف این حرکات مر هر یکی را رنج و درد است از بهر آنکه اگر خاک
با آسمان برشود و بشورد و فساد پذیرد و از او خاص فعل او نیاید و مر فلک علوی از خاص فعل خویش
برنج و درد باز ماند و نیز خاص فعل خویش را یافتن لذت تواند کردن پس ظاهر گردد که مر
طبایع را هدایت الهی است اندر نگاه داشت مصالح خویش و اندر صلاح خویش مر نگاه دارنده
صلاح خویشتن را لذت است و این هدایت الهی که بدان این طبایع همی مر خویشتن را نگاه دارد
از فساد و فنا و رنج بمنزلت روح است مر طبایع را که مر ایشان را قوت حس نیست و هم این هدایت
الهی بنفوس پیوسته است بر ترتیب چنانکه نبات بدین هدایت کوشیده است اندر صلاح
خویش باندازه شرف نفس خویش بکشیدن غذا و زیادت پذیرفتن و زادن مانند خویش
تخم و بیخ و حیوان بدین هدایت طلب کننده است مر غذای سزاوار خویش را و پرهیز کننده
است از آنچه مر ورا هلاک کند چه از اندرون او از غذای ناموافق و چه از بیرون او از
دشمن او و جوینده است مر جفت خویش را تا بر اثر ایشان مر نوع خویش را باقی کند و مردم که مر
ورا نفسی شریف‌تر است از نفوس دیگر حیوانات مر او را از هدایت الهی که لذات
نفوس اندر آنست نصیب بیشتر است از نصیب حیوانات و نصیب حیوان بیشتر از نصیب
نبات است از این هدایت و نصیب نبات بیشتر از نصیب طبایع است و هیچ موجودی

از هدایت الهی بی‌نصیب نیست از بهر آنکه هر موجودی را بقا است و بقای موجودات اندر
هدایت الهی است بدین شرح که گفتیم و هدایتها از باری حق است مر موجودات او بقای
او بسبب هدایات او است و اگر این هدایت الهی بنفس انسانی نه پیوستی مردم بی‌تعلیم ندانستی
که جزو چیز کمتر از کل خویش باشد و ندانستی که چیزهای بسیار که هر یکی از آن باندازه چیزی دیگر باشند
همه همچند یکدیگر باشند و این اولیات که از بدیهت عقل یافتست از هدایت الهی پس گوییم که
پدید آوردن خاص فعل خویش و طلب غذا و نگاه داشت مصلحت خویش نیز هر موجودی را عطای الهی است
و وجود همه موجودات بدین سه عطا است که حکما مر حکمای آن را سیاست الهی گفته‌اند پس مر نبات را
که مر ورا النفس رویینده است اندر کشیدن غذای هموار و زیادت پذیرفتن و زادن مانند خویش
بتخم و بار و جز آن لذت است و لذت حیوان که مر ورا روح حسی است بیشتر از لذت نبات است
بدانچه مر او را حواس است و بذات و خواست خویش متحرک است و مر ورا تخیل و حذر و رغبت است
و لذات مردم که مر ورا روح ناطقه است بیشتر از لذت دیگر حیوان است بلکه مردم را دو لذت است
یکی حسی و یکی عقلی و اندر لذت حسی مر حیوان را که حواس دارد با او شرکت است و لیکن شرکتی اندک
و کل لذات حسی مردم است و اگر مردم تفکر کند اندر لذاتی که مردم مر او را بجاست چشنده باید
از طعامها که طعمهای آن مختلف است از شیرینها و ترشها و مزه‌های گوناگون که مردم از
هر یکی از آن اندر حال جدا یگانگی و اندر حال خامی آن و اندر حال پختگی آن و اندر آمیختگی آن با یکدیگر
چه خام و چه پخته لذتی دیگر یابد بداند که آن لذت که همی حیوانات یابند که مستخرج‌اند از آن جزو
ناچیزی است از کل جسم و در حیوانات مستخرج را خود جز اندر لذت غذا و مجامعتی با مردم شرکت نیست

ولذات حسی که مردم بدان مخصوص است چون شنودن آوازهای خوش و خبرهای شاد
کننده و پیش از آنکه آنچه خبر از او باشد بدو رسد یا نرسد چون ظفر شدن دوستان و هلاک دشمنان
و چون لذات که نگارهای نیکو و بستانهای با نزهت و دیدن خوبرویان و بوییدن بویهای
خوش از مشک و کافور و اسپرغمهای خشک و تر و جز آن که جملگی حیوانات بیخبر از آن بی نصیب اند
سخت بسیار است و آنگاه لذاتی که مردم از یافتن گوهرهای قیمتی یابد چون زر و سیم و جز آن
و از املاک فاخر و ریاست و بسیار زوائد خود نوعی دیگر است آنگاه لذات علمی که نفس مردم
مر آن را از اشرف قوتها از قوتهای خویش یابد شریفتر از لذات حسی است و بیشتر است بلکه بی نهایت است
از بهر آنکه نفس سخنگوی مر این لذت را بقوت ذاتی یابد و شکی نیست اندر آن که نفس که آن
جوهری بسیط است بی نهایت است و چون چیزی بی نهایت باشد قوت ذاتی او بی نهایت
باشد و مر نفس انسانی را پذیرفتن علم صفتی است ذاتی و مردم از هر دانشی که بدو رسد لذتی یابد.
آنگاه بیاری آن دانش بدانشی برتر از آن رسد که لذت آن بیشتر باشد و هر چند مر اسب علمی
برتر همی آید لذات او مضاعف همی شود و ممکن نیست که نفس مردم چنان شود که نیز مر دانش را نتواند
پذیرفتن از بهر آنکه حد جوهر نفس آن است که مر صفت خویش را بی نهایت پذیرد چنانکه اندر آن
قول که اندر معنی حد نفس و جسم گفتیم پیش از این یاد کردیم و هر آموخته مر نفس را آموختنی دیگر
دیگر یاری دهنده باز دارنده نیست از آن ممکن نیست که مردم چنان شود که مراد او دانستنی نماند
از بهر آنکه کل علم مر خدای راست سبحانه و نیست که آفریده چون آفریدگار شود و چون مردم
مانند خدای نشود اندر علم پیدا شد که بکل علم نرسد و از آموختن فرو نماند پس درست کردیم

که لذات حسی مردم را بسیار است و آن نه بباز آمدن او است سوی طبیعت پس از بیرون
شدن او از آن و چون لذت علمی مردرا بی نهایت است و نفس مردم از هر علمی که بدو رسد
از حال طبیعی خویش بحالی دیگر شود و از آن همی لذت یابد درست شد که قول آنکس که گوید که
لذت چیزی نیست جز باز آمدن به طبیعت پس از بیرون شدن آن باطل است بلکه لذت مر طبایع
بی حس را بهره است الهی است اندر نگاه داشت صورتهای خویش بدان حرکات که آن مر ایشان را
محل ازدواج است و تمام آن بر آیات الهی نقیم و لذت نبات اندر کشیدن غذا است و نگاه داشتن نوع
خویش تخم و بار و جز آن و لذت حیوان همچنین بیشتر از لذت نبات است چنانکه نقیم و لذت مردم آنچه حسی است
بسیار است بلکه کلیت آن مر او راست و آنچه علمی و نظری است بی نهایت است مر او را و بدین شرح که
کردیم پیدا شد که لذت مر نفوس را بر حسب مراتب نفوس است اندر شرف و خسات آن و شرف نفسی
نیست که مر او را از عقل نصیب است و مر لذت عقلی را نهایت نیست و مر نفسی کو آن لذات بی نهایت عقلی پیوسته
شود اندر لذات حسی تمامی رغبت کمتر کند و گران مقدار که از آن چاره نباشد از بهر طلب علم را و بدین
سبب بود که پیغمبران علیهم السلام و حکما که بلذات عالم عقلی پیوسته شدند دست از لذات دنیاوی حسی
بکشیدند و مر زندگانی این جهانی را بازی نقصند چون اضافت آن بتقاضای این جهانی کرده بودند چنانکه خدای تعالی همی
گوید اِعلَموا انّما الحیوةُ الدنیا لَعِبٌ و لَهوٌ و زینةٌ و تفاخُرٌ بینکم و تکاثُرٌ فی الاموالِ
و الاولادِ کمثلِ غیثٍ اَعجبَ الکفّارَ نباتُه ثمّ یهیجُ فتراه مصفرّاً ثمّ یکونُ حطاماً
و فی الآخرةِ عذابٌ شدیدٌ و مغفرةٌ من الله و رضوانٌ و ما الحیوةُ الدنیا
الّا متاعُ الغرورِ پس خردمند حقیق آنست که قصد سوی لذت عقلی کند تا برسد

بلذت کلی که معدن آن عالم علویست و مر او را از بهر رسیدن بدان اندرین عالم آورده اند و چون مردم از
آموختن علم لذتی همی یابد که مر دیگر حیوان را از آن خبر نیست و هر چند از علم مر او را سوی دیگر درجه راه دهد و مر
علم را نهایت نیست این حال دلیل است بر آنکه مردم را اندر جسری بر این صورت از بهر آن آورده اند تا بدین
لذت برسد از آموختن هیچ نیاساید و لذت یافتن مر او را از علم بر مثال کلی و فرمایندهٔ الهی است که همی گویدش
بیاموز تا زنده از بهر آنکه چون پیدا است که تا خورنده از خوردن لذت همی یابد مر او را از آن باز ایستادن
نیست و این لذت مر او را چون فرمایندهٔ است که همی گوید نیز خور این حال از آن مثال است و چنانست که لذت
یافتن از علم مردم را کسی فرماید که نیز بیاموز و این نیز خطی است از خطهای الهی که بر لوح نفس انسانی نوشته است
آنگاه گوییم که اندر مردم که او بار درخت عالم است سه نفس است یکی نباتی دیگر حسی و سه دیگر نطقی و مردم نخست بلذت
نباتی رسد تا بدان غذای خویش را بکشد و بعد از آن بلذت حسی رسد و اگر مر او را لذت نباتی نبودی بلذت حسی
نرسیدی و باز پسین لذت حسی که بدو برسد لذت مباشرت باشد که بدان مر نوع خویش را بزایش نگاه دارد
و آن بکمال جسم او باشد و پس از آن نیز لذتی نو پدید نیاید مر او را و چون به بدیهت عقل رسد که بداند که خرد از کل
کمتر باشد و چیزهای یک اندازه همه با هم چند یکدیگر باشند آن آغاز لذت علمی او باشد و مر آن لذت را که گفتیم
نهایت نیست و کمال اندرین لذت آن باشد که مر دیگر مردمان را سوی علم راه تواند نمودن و آن زایش نفسانی
باشد مر او را و مر خویشتن را و مر خویشتن را نگاه دارد چنانکه پیغمبران علیهم السلام و حکما داشتند و اگر لذت
حسی نبودی آفریدن چیزهای با لذت باطل بودی و رستن نبات و زایش حیوان نبودی و لذت حسی مر خدا را
فضل و رحمت نبودی ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار
بنگرد خردمند اندر حکمت باری سبحانه که نهفته است اندر پدید آوردن لذات و یابندگان آنرا تا ببیند که چون

موجودات

موجودات بوجود انواع لذت و علم حکیم علیم بی همتا انواع لذت حسی بخشیده است چگونه بر حکمی آن
محیط است و دانست که این آفریدگان بیافتن این لذات اندرین عالم رغبت کنند و بکشیدن و چشیدن
خویشتن را از فسادتی معلوم نگاهدارند چه بشخص و چه بنوع و از این قول گذشتیم قول نوزدهم اندر
علت بودش عالم
جویندگان از چرایی بودش عالم بدو گروه شدند یک گروه گفتند که
ممکن نیست دانستن که عالم چرا بوده شد و دیگر گروه گفتند که چرایی آفرینش عالم دانستنی است اما آن گروه که
گفتند ممکن نیست دانستن که چرا عالم بود حجت آن آوردند که گفتند باز جستن از چیز از پس هستی او و از چه چیزی او
باشد آنگاه از چگونگی او باشد آنگاه از چرایی او باشد و ما دانیم که عالم هست ولیکن ندانیم که چیست و چگونه است
پس چگونه توانیم دانستن که چرا است و آن گروه که گفتند چرایی آفرینش عالم دانستنی است حجت آن آوردند
که گفتند عالم بکلیت خویش معلول است و اجزای او بر ترتیب است و آنچه اجزای او بر ترتیب باشد معلول باشد
کل او معلول باشد و آنچه معلول باشد مر او را علت باشد پس مر عالم را علت است و چون این معلول یافتنی است و
علت بمعلول پیوسته باشد لازم آید که علت عالم بدو پیوسته باشد و آنچه بچیزی یافته پیوسته باشد یافته باشد
و معلوم باشد و این گروه که گفتند علت عالم شناختنی است متفق شدند بر آنکه علت وجود عالم وجود باریست
آنگاه اندرین قول دو فرقت شدند یک فرقه گفتند که عالم همیشه قدیمست و دیگر فرقه گفتند عالم نبود آنگاه بود
پس از نابودگی و محدث است اما گروهی که گفتند عالم قدیمست حجت آن آوردند که گفتند چون معلوم است
که علت وجود عالم جود باریست و باری همیشه جواد بود واجب آید که عالم که او معلول جود باریست همیشه بوده است از
بهر آنکه علت از معلول جدا نشود و چون علت بی معلول نباشد اگر کسی گوید وقتی بود که عالم نبود گفته باشد که
بدان وقت که عالم نبود مر باری را جود نبود و اگر محالست گفتن که وقتی بود که مر باری را جود نبود نیز محالست که

بود و

برقلس

انچه معلول جود او است و ان این عالم است وقتی بود که نبود و این قول برقلس دهری است و ارسطاطالیس
و اتباع او گفتند که ذات باری سبحانه ذاتی مثمر است یعنی پدید آرنده معدومست و مر جوهرها را برا گفتند اینجا
این خاصیت است و چون ذات او که خاصیتش اینست همیشه بود و مر او را باز دارنده روا نباشد از فعل خویش
واجب آید که عالم همیشه بود و دیگر گروه که گفتند عالم محدث است نیز بدو گروه شدند یک گروه گفتند که باری سبحانه
مر عالم را بدفعات بی‌نهایت آفریده است و بدفعات بی‌نهایت بسی خواهدش آفریدن و هرگاه قوتهائی
که عالم بدو استوار کرده شده است سپری شود عالم بنای او گشاده شود و جزوهاش فرو ریزد و اجزا پراکنده
انگاه باری سبحانه از همان جسم پراکنده شده بخواست خویش بی‌هیچ زمانی دیگر باره عالم را بنا فرماید و
این آغاز حدوث آن عالم باشد تا باخر آن وقت که باز آن قوتها که عالم بدان منظوم شده باشد سپری شود
و عالم ویران شود و گفتند که برهان چنین است که عالم جسمی متناهی است و ممکن نیست که چیزی که بذات خود متناهی
باشد مر قوتهای نامتناهی را احتمال تواند کردن تا زمان بی‌نهایت بماند و ویران نشود و گفتند که چون علت
عالم جود باریست و جود او بی‌نهایت است و اندر ایشان حدث است لازم آید که آفرینش عالم همیشه بود و بدفعات
بی‌نهایت پس از یکدیگر که مر آن را اولی نبوده است و بدین قول عالم بروئی قدیم باشد و بروئی محدث باشد و دیگر
گروه گفتند که مر عالم را بودش هم این یک دفعه بیش نبوده است و چون این بند که بسته شده گشاده شود عالم بر خیزد
و این قول اهل دین حق است و متابعان رسول و ما سخت اندرین قولهای مختلف حجت و برهان سخن گوییم
انگاه پس از آن اندر بیان علت بودش عالم بوجهی شرح دهیم از بهر آنکه فایده آن بزرگست و توفیق بر یافتن
صواب اندر آن از خدای خواهیم پس گوییم اندر رد قول آنکسانی که گفتند نشاید دانستن که عالم چرا بود
و گفتند چون همی ندانیم که عالم چیست و چگونه است روا نیست که بدانیم که چرا است که دانستن با چه چیزی

و چگونگی

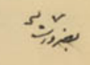
شناختن
م

و چگونگی عالم را پس از دانستن او بر ما واجب آید مر دانستن چرائی او را پس ما دانیم که عالم جسمست و مر جسم را جوهرات
یا عرض و این هر دو جنسها اند و باز جستن از چه چیزی جز جنس او باشد و انچه جوهر باشد بذات خویش قائم باشد
و مر عرض را قیام بدو باشد و چون عالم بذات خویش قائم است و مر اعراض را پذیرفته است دانیم که عالم
جوهر است و جوهر بدو قسم است یا لطیف است جنباننده یا کثیف است جنبانیده و لطیف جنباننده روحست و کثیف جنبانیده
جسم است و چون عالم کثیف است انچه مر او را خردی بسیار است و جنبیده است اندر مقام خود درست شد که
جسمست پس جوهریت عالم درست کردیم و این جواب چه چیز او است و جسمیت او نیز درست کردیم و این جواب کدام است
یعنی اگر کسی گوید عالم کدام جوهر است گوئیم که جوهر جسمست انگاه گوئیم که چگونگی مر جسم را شکل و رنگ باشد
و مر عالم را هم شکلست و هم رنگست و اندر حرکت و سکون باشد و مر عالم را هم حرکتست و هم سکون و جز آن اما
شکل عالم گرد است و اما لون او بحسب احتمال اجسام او است مر آن را چنانکه بعضی از او محتمل است مر روشنائی را
چون آتش و اجرام فلکی و جز آن و بعضی از او محتملست مر تاریکی را چون خاک و افلاک و جز آن و اما حرکت عالم
نیز بحسب احتمال اجزای او است مر آن را چنانکه بعضی از اجزای او محتمل مر حرکت را سوی مرکز و بعضی محتمل است مر حرکت را
بگرد مرکز اما سکون عالم بکلیت او است نه باجزای او و انچه اندر یک مکان بحرکت متحرک گردان بمکان مر
کلیت او را انتقال نیست و انتقال مر اجزای او را است اندر و پس درست کردیم که عالم چیست و چگونه است
و چون ماهیت و کیفیت او معلوم گشت لازم آید که لمیت او دانستنی باشد و این خواستیم که بیان کنیم اندر رد
قول این گروه که دانستن لمیت عالم را منکر شدند بدانچه گفتند همی ندانیم عالم چیست و چگونه است و اما قول اندر
اتفاق حکما بر آنکه علت بودش عالم جود باری سبحانه است انسکه گوئیم انعقول اهل معطل و مهمل بانفصال است
چه از بهر آنکه جود از جواد خیر پذیرنده جود پدید نیاید و اگر عالم که او این جسم کری شکل متحرک بحرکت

بودش مر

بگرده مر این موجود را باری از عدم سوی وجود کشیده است و آنچه از عدم بوجود آمده باشد محدث باشد و پس
از نابودگی بوده باشد و باز چون گوید جوهر باری همیشه بود پس لازم آید که عالم قدیم باشد و چنین از این
فیلسوف دعوی باشد که عالم از عدم بوجود نیامده است و همین متناقض است و این نتیجه نه از آن مقدمه است
بلکه چون مقدمه اش آنست که وجود عالم از آنست که جوهر باری جوهری موجود کننده است مر معدوم را اگر این
مقدمه راست است جوهر باری ثابت باشد پیش از آنکه مر معدوم را موجود کرد و چون بدیگر مقدمه گوید وجود جوهر
باری که بدین خاصیت مخصوص است بذات و خاصیت قدیم است این مقدمه مر آن را خلاف باشد و خلاف مر آن
جز دروغ نباشد از بهر آنکه قدیم بذات و خاصیت آن باشد اندر فعل که پیش از فعل نباشد و بدان مقدمه چنان
گفت که پیش از فعل است تا معدوم را موجود کند و بدین مقدمه گوید پیش از فعل نیست و نتیجه کز میان دو مقدمه
مخالف پدید آید دروغ زن آید چنین که این نتیجه است تا از یکروی سخن چنان آید که عالم محدث است چون مر او را
جوهر باری از عدم بوجود آورده است و از دیگر روی سخن چنان آید که عالم قدیم است چون موجود کننده او قدیم است
بی سبقی که مر موجد را بر موجود او است و چون گوید باری جوهریست که خاصیت او موجود کردن معدوم است و این
مقدمه راست باشد آنگاه بدیگر مقدمه گوید عالم موجود کرده آن جوهر است نتیجه از این دو مقدمه آن آید که جوهر باری
سبحانه محدث است از بهر آنکه موجود کرده محدث باشد بضرورت و چون مر جوهر موجود کننده را بخاصیت او موجود شده
باشد نه بارادت وجود موجود با وجود موجود کننده برابر باشد و چون موجود محدث باشد موجود کننده
با او برابر باشد موجود کننده نیز محدث باشد و این برهان عقلی است بر بطلان قول این گروه پس درست کردیم
که روا نباشد که وجود عالم از جوهر باری بخاصیت باشد و هر که چنین گوید مر باری را محدث گفته باشد و اما قول آن
آنچه گروهی گفتند که بحدث عالم مقر بودند که حدوث عالم بر غایت بی نهایت بوده است و بر غایت بی نهایت

ابتدا است و آنچه اندر او است بجود خدای حاصل شده است جود بخشش باشد و عالم بخشیده خدایست باید دانیم
که باری سبحانه مر او را آنچه بخشیده است و لازم آید از این که آنکس که باری سبحانه عالم را بدو بخشیده است پیش
از بودش عالم بوده است و اکنون این فواید از این عطا بدو همی رسد از بهر آنکه اگر فایده از آنچه جواد بجود
خویش مر کسی را بخشیده باشد بدو نرسد آنچیز عطا نباشد و نه موجود باشد و چون عالم موجود نباشد در بند
او جواد نباشد پس واجب بر آنکس که گوید علت عالم جود باریست که نخست پذیرنده این جود را ثابت کند
که کیست و چون خداوند جود و موجود به پیدا است و فایده از این عطا که بدان کس رسد که عطا مر او راست
بگوید که چیست آنگاه چون آن فایده پذیر فایده از این چیز که بجود باری موجود شده است کسی بود باز کرد
بضرورت ثابت شود واجب آید که آن فایده پذیر ناقص باشد از بهر آنکه هیچ تمام فایده پذیر نباشد و چون



آن فایده پذیر ناقص باشد چاره نیست از آنکه بدین فایده که از این عطا بدو رسد تمام شود پس چون این ناقص
تمام شود نیز فایده نپذیرد و لازم آید که این عطا بریده شود و نباید مر کسی را که گوید اگر چنین باشد لازم آید که
مر باری را جود نباشد و این محال باشد از بهر آنکه علت جود جواد حاجتمندی حاجتمند است و بی نیاز کردن
حاجتمند مر جواد را ستایش است نه نکوهش و حاجتمندی حاجتمند بوجود نهایت جواد مر جواد را نکوهش است
و ستایش و روا باشد که مر جواد را جود باشد و حاجتمند نباشد البته پس این قول رد کردیم قول آنکس که گفت
واجب آید که عالم قدیمست و همیشه بوده باشد از بهر آنکه علت او جود باریست و روا نیست که باری سبحانه وقتی جواد
نباشد و این قول فیلسوف است و اما قول اندر آنچه ارسطاطالیس گفت و اتباع او برآنند که ذات باری سبحانه
جوهریست از عدم بوجود کشنده مر معدوم را و موجود کننده ناموجود است و چون این خاصیت مر جوهر او را
تعالی جده ذاتیست روا نیست که گوییم عالم وقتی نبود و باز بود آنگه گوییم امروز عالم موجود است و اما قرار

خواهد بودن آنکه گوئیم این دفعه که ما اندرو ایم از دو بیرون نیست یا آخران دفعات گذشته است یا اول این
دفعات آینده است اگر آخران دفعات است پس این دفعه نهایت آن دفعات است از بهر آنکه آخر آنست و آنچه
از معدودات مر ورا آخر باشد مر ورا بضرورت اولی باشد از بهر آنکه اگر مر آن دفعات را اول نبودی بآخر نرسیدی
و اگر این دفعه که ما اندرو ایم اول این دفعات آینده است آنچه مر کلی آنرا اول باشد از معدودات ناچار مر ورا آخر باشد
با آنکه بدین قول دو نهایت لازم آید و محال باشد که دو نهایت باشد برابر یکدیگر که هر چند ازیکی کم میشود
اندرین دیگر همی فزاید آنگاه نه کل این نهایت نقصان پذیرد و نه کل آن نهایت زیادت شود و این قول
متناقض است و چون حدوث عالم معلوم است چنانکه اندر شرح ایجاب حدوث عالم پیش ازین اندرین کتاب
سخن گفتیم و درست کردیم که بدفعات بی نهایت آفرینش عالم محالست پیدا آمد که بودش عالم هم این یکدفعت
و آنچه محدث باشد مر زمان او را اول باشد و آنچه مر زمان او را اول باشد مر زمان او را آخری باشد و آخر زمان
او بر حاصل شدن مقصود صانع او باشد از آفرینش او از بهر آنکه محدث مصنوع باشد و مر صانع را اندر مصنوع غرضی
باشد که آن غرض مر او را از بدان مصنوع حاصل شود و آن غرض علت تمامی آن معلول باشد و چون غرض از
او حاصل آید مصنوع بر خیزد پس درست کردیم که عالم روزی ازین همی برخیزد و اکنون ببیان علت عالم
مشغول شویم و قولی مختصر مشروح بحجتهای واضح و دلیلهای روشن بگوئیم بتوفیق الله تعالی وحده گوئیم حکما مر
مصنوعی را چهار علت ثابت کرده اند نخست از او علت فاعله چون زرگر و درودگر و دیگر علت هیولانی
چون سیم و نگین و چوب و عاج و سه دیگر علت صورتی چون صورت انگشتری و تخت و چهارم علت تمامی چون
پوشیدن پادشاه مر انگشتری را و نشستن او بر تخت و گفتند کزین علتها علت فاعله شریفتر است پس از آن علت
تمامی شریفتر است که غرض صانع از صنع بآنست و هیولی و صورت خادمانند مر فاعل را اندر حاصل کردن غرض او

از فعل پس واجب آمد بر ما کزین مصنوع عظیم که عالمست مر این چهار علت را باز جوئیم تا چرائی آفرینش عالم از آن
ما را ظاهر شود که فایده این بزرگتر است پس گوئیم که عالم موجود است و محسوس است بحواس ما پس باید که بدانیم
که چیست و بدانیم که چگونه است و بدانیم که چرا است تا مر هر چهار علت او را دانسته باشیم و چون عالم بکلیت
خویش جسمی مصور است بصورتهای متضاد و مختلف و بشکلها و رنگهای بسیار گزیر نیست از آن شکلها و رنگها همی فعلی
آید کز آن فعل از آن جسمی بدان صورت و شکل و رنگ آید معلوم است که مر این جسد کلی را بدین صورتها و شکلها
و رنگها و طبعها صانعی کرده است بخواست خویش و دلیل بر درستی این قول آنست که روانیست که یک جوهر مر دو صورت
متضاد را بر تعاقب جز بقهر قاهری بپذیرد و هیولی جسم یک جوهر است که مر صورتهای متضاد و مختلف را از گرمی
و سردی و تری و خشکی همی بپذیرد باوقات و مر آن یک جوهر را روانیست که دو فعل متضاد اندر یک جزء با هم
جز بخواست صانعی قاهر و از جواهر عالم جسم کون جسمی آید و هم فساد و هم حلقه شدن و بر آمدن بی آنکه مر او را
خواستی است و زندگی پس ظاهر شده است مر خردمند را که مر این جوهر را صانعی است که این فعلهای متضاد از
این جوهر بخواست آن صانع همی آید پس بدین شرح مر علت فاعله عالم موجود و معلوم شد و چون صورتهای
نخستین مفردات از گرمی و سردی و تری و خشکی اندر اجسام عالم گردنده است مر عقلا را ظاهر شده است
که یک جوهر است که مر این صورتهای متضاد را همی بپذیرد و آن هیولی است پس علت هیولانی او با علت صوری
او ظاهر است اما علت تبدل صورتهای متضاد اندر هیولی تا زمانی بعضی از هیولی مر گرمی و خشکی را پذیرفته
باشد و بسبب این صورتها آتش نام باشد و پس از آن گرمی اندر آن هیولی بسردی بدل شود و خشکی بتری
بدل شود تا بسبب بدل شدن این صورتها نام است خویش اندر همان هیولی آب نام شود آنست که هیولی
آراسته است مر پذیرفتن مفردات را و همچنانکه ممکنست که مر چه مر گرمی را بپذیرد نیز ممکنست که مر سردی را بپذیرد

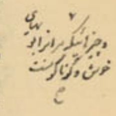
و آنچه اندر حد امکان باشد ناچار بفعل آید چه اگر بفعل نیاید نام امکان از او بیفتد و از عدل صانع عادل روا نباشد
که چیزی آفریند و مر آن چیز را کردن فعلی یا پذیرفتن فعلی ممکن باشد آنگاه آن چیز آن فعل نکند یا مر آن فعل را نپذیرد
این است علت تحول و تبدل صورتهای متضاد اندر هیولی و مانند این است سخن گفتن اندر علت تمامی عالم
که این است علت چرائی او پس بنگریم اندر مصنوعات طبیعی و نباتی و حیوانی و انسانی تا علت تمامی از آن با آغاز آن
پدید آید یا بمیانه آن یا با آخر آن و بسی یابیم مر علتهای تمامیرا اندر جملگی مصنوعات که اندر آخر آن بسی پدید
آید چنانکه هر چیزی که از نبات پدید آید تخم او بسی پدید آید که علت نبات او بهر بوده و هر چیزی که از حیوان
نطفه بپذیرد که علت حیوان او بوده بود و اگر چیزی که از مصنوع انسانی پدید آید آن بود که آن پس نیز از آن
مصنوع چیزی پدید نیاید چون پوشیدنیها مر انگشتر را و نشستن او بر تخت و جز آن پس گوییم که علت تمامی
مر عالم را چیزیست که بازپسین چیزی اندر عالم پدید آمده است و لازم آید از استقرای نظایر که بازپسین
منافع آن مصنوع جملگی بدو باشد و مر آنرا با آن نیز دیگر فضلها باشد چنانکه چون تخم نبات علت او است بهم
منافع نبات بسی تخم او باز گردد و مر آن تخم را با آن نیز قوت رستن و یافتن مزه و بوی و رنگ است که مر
نبات را آن چیزی نیست و همچنین مر نطفه حیوان را با آنکه مر همه فواید حیوانرا یافت از حیوان فضلست
بر آنچه اندر وقت خویش آنست مر پدید آوردن شخص را که بهر شخصی مر همان فضایلرا که آن حیوان پذیرفت
بپذیرد و همچنین مر پادشاه را که انگشتری بر دست کند و بر تخت نشیند تا آنچه منافع این هر دو مصنوع بدو باز
گردد مر این دو مصنوع فضلهای بسیار است و چون عالم بجملگی با فلاک و انجم و امهات و موالید بود معلوم
بود که موالید پس از این اصول پدید آمده است گفتیم که تمامی علت عالم اندر موالید است نه اندر اصول
از آن بهر که چیزی که از چیزی دیگر پدید آید بودش آن چیز پیش از بهر بودش آن چیز پسین بوده باشد و چون

و مر او را بازدارنده باشد ۲
صح

ع
در بعضی نسخها لفظ
اگر نوشته شده
و لیکن بجای آن
لفظ آخر ظاهر است

موالید انواع بسیار بود بنگریم تا منافع همه موالید بکدام مولود بیشتر باز گردد که مر آن مولود را بر آن دیگران
فضلهای بسیار است تا بدانیم که علت تمامی عالم آن مولود است و بدین جستن مر مردم را یافتیم که منافع آن
همه امهات و موالید بدو باز گردنده است و مردم را بر همه امهات و موالید فضل است با فضل مردم بر حیوانست
بعقل ممیز و مر حیوان را بر نبات فضل است بروح حسی و حرکت نقلی است و نبات را بر امهات فضل است
بروح نمائی و پذیرفتن آرایشهای روحانی پس مردم بچهارم درجه فضل است که مردم را بر عالم است و گواهی داد ما را
بر آنکه مردم علت تمامی عالم است رسیدن همه قوتهای عالم بمردم چون رسیدن همه قوتهای درخت ببار او
و چون رسیدن همه قوتهای حیوان بنطفه و حاضر بودن دیگر موالید که ایشان علت تمامی عالم نبودند از
پذیرفتن آن نعمتها که مردم از عالم پذیرفت و قدرت یافتن مردم بر آن چون حاضر بودن خون و آب و نان
و آب منی حیوان که علتهای تمامی حیوان نبودند از پذیرفتن آن معنیها که نطفه پذیرفت از حیوان و قدرت
یافتن او بر آن چون علت تمامی حیوان او بود آنگاه گوییم که مر هر چیزی را کمال و لذت او اندر تمامی او است
از بهر آنکه آرایش و بها و رونق از آثار لذت است چنانکه بی نظمی و آشفتگی و پژمردگی از آثار درد و رنج و چون
مر نبات را کمال و جمال او بتخم او بود بدرستی دانیم که لذت مر نبات را بتخم او تمام شد و از آن پس مر او را نیز لذتی
یافتنی نماند همچنانکه حیوان بکمال و جمال خویش آنگاه رسید که مر او را نطفه که علت تمامی او بود حاصل شد یعنی
که مر حیوانرا از او لذتی بازپسین حاصل شد کز آن پس نیز لذتی دیگر نیافت و آن لذت مر او را بهره لذات
او بیفزود پس همچنین عالم چون مردم بکمال رسید و مردم جزوی از اجزای او بود لذتی یافت که آن
عظیم لذتی بود مر او را از بهر آنکه عالم بمردم بعلم رسید و پس از نادانی دانا شد و بقای عالم بدین لذات است
همچنانکه بقای نبات و حیوان بقوت تخم آوردن و زایش است و نیز گواهی داد ما را بر آنکه مردم علت تمامی

حالت مسخر گشتن امهات و موالید عالم مر مردم را چون مسخر بودن نبات با همه آلت خویش مر باد و نجم را و چون مسخر
بودن حیوان با همه آلات خویش مر نطفه را اما مسخر بودن افلاک و امهات مر مردم را ظاهرتر است که مردم همی انجم
و انجم را همی بر مرادهای خویش کار بندد بقوت عقل چنانکه مر ساعتها را از او همی تواند گرفتن و شناخت
روز کارهای سعود و از نحوستهای او حذر تواند کردن بشناختن زمانهای نحوس و کار بستن مردم مر طبایع چهارگانه
را بر حسب ارادتهای خویش ظاهرتر از آنست که شرح آن حاجت آید و مسخر بودن این آباء و امهات مر مردم را بدان
است کزین کار عظیم که افلاک و انجم و امهات اندر آن مشغولست دست افزارها و وسیلتند تا شریفتر از مردم چیزی
حاصل نیاید و صانع قادر بر این دست افزارها و وسیلتها مر الله را بر این مصنوع مسخر کردست مر نیروی این آلات مسخرات
سبب بودش مردم اند چنانکه خدای تعالی همی گوید وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ
فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ و بدان گفتیم که از عالم چیزی شریفتر از مردم پدید نیاید که بر
عالم جز مردم چیزی پادشا نشد و دیگر گواهی دهد بر این آنکه مردم علت تمامی عالم است و آن علت چرائی او است
برخوردار شدن مردم به چیزهای این عالم که مر هیچ حیوان دیگر را از آن برخورداری و دستی نیست چون جواهر لذات از نفس
و فایده گرفتن به لذت و شادی یافتن او از آن و از چیزهایی که مر او را از مزه‌های خوش و گوناگونست و نیز از چیزهای ناخوش



مزه و ناخوش بوی و بی رنگ مر او را فایده دهنده است از دارو‌ها و نیز کار بستن مردم مر جانوران زیانکار و
درنده را از پرندگان چون باز و شاهین و جز آن و از درندگان چون یوز و سگ و جز آن اندر منافع خویش
بکار کردن مر حیوانات خاصی را و بازداشتن او مر این حیوانات را از فساد طبیعی بی نفع و چون روا نیست
که حکمت باطل باشد و این نفیسها اندر چیزها حکمت نهفته است یعنی لذتها اندر طعامهای مختلف مزه و فایده‌های اندر
داروهای ناخوش بوی و ناخوش مزه و آموختن اندر دوگان و مرغان شکاری و جز آن و پدید آمدن این



حکمتها جز بر مردم نیست از این چیزها پس اگر مردم نباشد این همه حکمتها که عالم بدان تمامست باطل باشد و چون
مردم هست این حکمتها بهستی او خود هستی تمام یافت پس مر مردم علت تحقیق حقایق حکمت باشد چنانکه نیستی او
مبطل حقایق حکمت و چیست خوشمندتر بعلت چرائی عالم از آنچه شرف حکمت عالم بدوست و هستی مر او را بدو باید
و آن مردمست که حکمت بوجود او اندر صنعت حقست و بعدم او باطلست و چیست سزاوارتر مر او را بدانکه گوییم این صنع
حکمت از ظهور او قائم شده است از جوهر بکه آموزگار او خدا است چنانکه اندر کتاب عزیز خویش همی گوید الرَّحْمٰنُ
عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ و اگر بذکر آنچه مردم بدان قادر است و از آن فایده گیرنده و منافع
بزرگست و مر هیچ جانور دیگر را اندر آن و از آن منفعت و لذت نیست و وجود آن منافع و لذت بوجود مردمست
مشغول شویم سخن دراز شود و از غرض خویش اندر این کتاب که آن بازنمودنست که مردم از کجا بهستی آید و کجا
هستی شود فرو مانیم پس گوییم همچنانکه چون پادشاه انگشتری از زر است کرده و بر تخت نشست و از آن جمال و بها یافت

و بدان جمال و بها
صح

از ماننده بودن مر دیگر مردمان را به رسم صورت او بود جدا شد و حال او بدان بهتر از حال هم جنسان او شد
بدانستیم که مقصود زرگر و درودگر از ساختن انگشتری و تخت آن جمال بود که بپادشاه رسید و نیز چون مردم از
چیزهایی که اندر عالم بود از جواهر قیمتی و ابریشم و مشک و کافور و جز آن که دیگر جانوران با مردم اندر جنس
حیوانی بودند و از آن بی نصیب بودند جمال و بها و لذت یافت و بدان از ماننده بودن مر دیگر جانوران جدا شد
و حال او بدان بهتر از حال هم جنسان او شد بدانستیم که مقصود صانع عالم از ساختن عالم و نهادن این چیزهای خوب
و جمال و نسیده اندر آن بود تا این فایده بر بر و جمال گیرنده که مردم است از آن فایده و جمال بر رود و حجتهای
عقلی که یاد کردیم اندر آنکه مردم علت چرائی عالم است همه ظاهر است و مردم را از آفرینش آلات اندر یابنده
دو آمده است یکی از آن حواس ظاهرست که بدان محسوسات و مشاهدات را اندر یابد و دیگر حواس باطنست که بدان

مر چیزهای نامحدود و نامتناهی را اندریابد و چون مردم بدین حواس ظاهر که یابنده متناهیات جسمانیات است
مر همگی این متناهیات را اندریافت و مر همگی فواید و منافع از آن بگرفت و اندر این متناهیات همه
منافع و فواید او بود لازم آید که بحواس باطن که یافته است و آن یابنده نامتناهیست مر فواید کلی را که عقل است
اندریابد و بهره برد و اندر آن نامتناهیات مر او را فواید و منافع است و دلیل بر آنکه مردم بحواس ظاهر خویش
از همه فواید و لذات و منافع که اندرین عالم موجود است بهره یافته است و چیزی از آن از او اندر نگذشته است و
بر او پوشیده نمانده است آنست که زمانهای بسیار است تا چیزی پدید نیامده است اندرین عالم که پیش از این
مردم بر آن مطلع نبوده است و دیگر چون آثار حکمت اندرین مصنوع محکم پیدا است درست شد که صانع این مصنوع
محکم حکیم است و از حکمت حکیم روا نیست نهادن چیزی و معنی از چیزها و معنیها اندر مصنوع خویش که اندر
آن مر آن چیز که مقصود او از آن مصنوع آن چیز باشد فایده و منفعتی نباشد و پس از آن نیز روا نباشد که آن چیز
کز آن منفعت از بهر او نهاده باشد اندر مصنوع خویش بدو نرسد که اگر چنین باشد آن ضایع کردن حکمت باشد
و ضایع کردن حکمت جهل باشد و حکیم جاهل نباشد پس ظاهر کردیم بدین فصل منطقی که مردم بر همه فواید
و منافع که اندر امهات و موالید عالم است مطلع شده است و چیزی بر او پوشیده نمانده است مگر
چیزهائی که صانع حکیم مر خلق را بر آن اطلاع نداده است از بهر آنکه برگزیدگان خویش را بر آن
مطلع کند که اندر آن خلق را خیری و صلاحی عظیم باشد یعنی که آن معجزه باشد مر آن برگزیده خدای را
بوقت شدن سری از اسرار طبایع و دلیل بر آنکه مردم بحواس باطن خویش بر چیزهای نامتناهی
و نامحدود حسی مطلع خواهد شدن آنست که قوت حواس باطن نیز نامتناهی است و چون
بحواس متناهی قوت موجودات متناهی را یافته است ظاهر شده است که بحواس نامتناهی قوت مر موجودات

از حکمت او

نامتناهی را نخواهد یافت بخاصه چون مر حس نامتناهیات را که عقل است بدو غایتی نیست و نباید مر منازع آن
با این حجت که گفتیم که گوید چون مردم بر نامتناهی مطلع شود آنگاه نامتناهی مر او را متناهی باشد
از بهر آنکه چون روا است که آسمانی عظیم با سعت خویش حسی اندر نقطه باصره چشم مردم گنجد و چندین هزار
صورت متلون و مختلف اندر قوت تخیله مردم همی گنجد که جای او در کاسه سر است نیز روا باشد که نامتناهیات
مر قوتهای نامتناهی مردم را مصور شود با بی نهایتی خویش و گواهی داد مارا بر درستی این قول که گفتیم
مردم بحواس باطن بر کلیات نامتناهی از روحانیات مطلع خواهد شدن ضایع ناشدن این حواس ظاهر
که اندر آفرینش بود و چون مردم بدین حواس ظاهر کل فواید جسمانیات را بیافت لازم آید که بدان حواس
باطن مر کل فواید عقلانی را بیابد و آن قوتهای نامتناهی ضایع نشود چنین که این قوتهای متناهی ضایع
نشد و نیز گواهی داد مارا بر درستی این قول آنکه اندر زمان زندگی که این عالم بدین حواس باطن حسی حاجت
نیابد و این حواس پذیرنده حکمت و با قوتهای نهایت است و چون این حواس که پذیرنده چیزهای فانی
بود باطل نبود روا نیست که آنچه پذیرنده حکمت باشد وجود او باطل باشد و چون این بوطن باطل نیست
و از این مردم را اندرین زندگی که درنده فایده نبود پس بضرورت لازم آید که فواید از آن بدو پس از آن
رسد کزین عالم بیرون شود اما اگر مر این حواس باطن را اندر آموختن حکمت و شناختن معقولات
و جستن لذات باقی و آنچه مر او را از بهر آن بضرورت با این آلات پدید آوردند کار بستند بهیچ فایده
از فواید روحانی نرسد چنانکه جاوید اندر شدت بماند همچنانکه مر حواس ظاهر خویش را اندر فایده گرفتن از
چیزهای حسی کار نبندد بهیچ لذت حسی نرسد آنگاه گوئیم همچنانکه تمامی عالم بمردم بود و درست شد بقول
بگواهی آفرینش و آن پدید آمدن مردم بود پس از پدید آمدن همه چیزهای عالم و بالا کردن او بر همه عالم

نیز تمامی نفس مردم بعقل است گواهی داد ما را بر درستی این قول پدید آمدن عقل در مردم پس از پدید آمدن
همه چیزهای مردم که مردم بدان مردمست و سالاری کردن عقل بر نفس مردم که سالار جسد مردم اوست و
چون مردم از عالم بمنزلت عقل است از نفس و مر همه فواید جسمانی را که حواس ظاهر خویش یافت پس از آنکه
حواس او بغذاهای جسمانی پرورده شده لازم شد که نفس مردم مر همه فواید روحانی را که حواس باطن خویش یابد چون
حواس باطن او بغذاهای علمی پرورده شود و چون مردم بذات خویش جسمیت نفس ایستاده و عالم حسی موجودست
و لذت جسمانی از او بمردم رسیده است لازم آید که عالم نفسانی نیز موجودست و لذت روحانی از او بمردم برسد
و چون نفس مردم مر فواید و لذات را که اندرین عالم با جسم تیره و کثیف پیوسته بود بیافت و از آن بلذت
رسید با آنکه او خود نیز بجسد پیوسته بود واجب آید که مر فواید را و لذات روحانی را که از جسم دورست چون
او نیز از این جسم که جدا از اوست مجرد شود تمامتر و بهتر یابد آنگاه گوئیم چون نفس مردم کالبد را که زمانی بدو
پیوسته بود زنده داشت ما را ظاهر شد که او بذات خویش زنده بود نه بچیزی دیگر چنانکه شرح آن پیش از این
اندر اثبات نفس گفتیم و چون بذات خویش زنده بود زنده رفت از بهر آنکه آنچه زندگی او بذات خویش باشد
نمیرد و حال او چون چنین بود ظاهر شد که اینجا بدان آورده بود دانشش تا همچنان باز شود که آمده بود از
بهر آنکه هر که بر چیزی مشغولی کند بی آنکه از آن چیز مر او را فایده باشد آن مشغولی از روی بازی باشد و صانع حکیم
از بازی دورست چنانکه همی گوید قوله أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ
و چون هر نفسی اندرین عالم زنده و نادان آید و مر او را دانش اندرین عالم حاصل شود پیدا آمده است که هر نفسی
اندرین عالم بدان حسی آرنده علم که مر او راست اندرین عالم بدو رسد و بجای خویش از این پس اندر
این کتاب سخن بگوئیم و گواهی داد ما را بر درستی این قول ناشناختن کسی که نادان از مادر زاید مر شکلها و رنگها را

اندر یافتنی

چون مر اجسام و شکل و لون را بجای بیننده نیافته باشد و من دیدم بمصر مردی سخت حافظ و زیرک و بر من همی علم
حساب خواند و چون بر بعضی از آن احاطت یافت کتاب جبر و مقابله را بخواند بمشکل تفقهن و همه عملهای آن را
بحکایت یاد گرفت و بجائی رسید از آن علم که بسیار کس از مردان نویسنده بدان محل نبودند آنگاه خواست که کتاب
اقلیدس را بخواند من نخست مر او را آزمودم نابینا بود که مر شکل را تواند شناختن و پرگار را باز کرده بدستش دادم تا
بود و حلقه‌ای چنین گرد بدو دادم تا بسود و گفتم مر این حلقه را گردی پیش خبر داد آن این است بشناخت که نام او گردی است
راست نه بیش و نه کم البته مر از آن تصور نتوانست کردن و از علم مهندسی نومید شد چون بر شکل مطلع نشد البته و
چون این حال معلوم شد دانستم که مر نفس را اندرین عالم بدان آورده‌اند تا آنچه مر او را نیست از آن حکمت نفسانی چیز
داده شود و پرنده گشت بدو برسد و بدین شرح ظاهر شد که علت آمدن عالم رسیدن نفس است بعلم و دیگر از عالم
هیچ حاصل نیست و چون مردم از آموختن علم لذتی حسی نیافت بلکه از بسیاری لذت جسمانی باز ماند
مر آنچه لذت نفسانی قوی‌تر بود لازم آید که مردم تمامی این لذت عالم خویش رسد مر آنوقت که از کثافت و تیرگی
جسد جدا شود و آن گروه که گفتند عالم هرگز برنخیزد ما را نمودار آن که علت عالم رسیدن نفس مردم است بلذت باقی
پس از آنکه اندرین عالم علم حاصل کرده باشد و عمل بعلم گذارده موافق بودند و ما را که گفتیم عالم با آخر برخیزد و لکن نفس
نشود و حجت آن آوردند بر دوام تعالی عالم که گفتند نفس جوهری نامتناهیست و رسانیدن مر او را بلذات باقی از باری
سبحانه برابر حکمت باری نیز نامتناهیست پس روا نیست که گفتند که عالم برخیزد از بهر آنکه جوهر نامتناهی
سپری نشود و چون سپری نشود روا نباشد که رحمت نامتناهی که خداوند ارحم الراحمین است چیزی بهره یابد
و چیزی بی بهره بماند و ما که همی گوئیم با آخر عالم حسی برخیزد حجت آن داریم که همی گوئیم باری سبحانه
بقدرت تمام خویش جوهری ابداع کردست تام و آن عقل است و همی گوئیم از آن قدرت تمام جوهری پدید

مرا و پیش شعاع دایره است

آورده است تمام شونده و تمامی آنچه بر اندر حاصل شدن نفوس حکما و عقلاست از پیغمبران و اتباع ایشان
بیاری عقل و روا نباشد که آنچه او تمام شونده باشد و عنایت الهی بمیانجی عقل کلی بدو پیوسته باشد هرگز
تمام نشود که این قول عجز تمام کننده که عقلست باز گردد و اگر عقل عاجز باشد پدید آرنده او که مبدع حقست
تمام قدرت نباشد و این قول محالست پس واجب آید که این جوهر تمام شونده که نفس است روزی تمام شود
و چون عالم از بهر تمام شدن او ساخته شده است و ظاهر کردیم که واجبست که او تمام شود پدید آمد که
واجبست که عالم بسر تمام شدن او بر خیزد و گفتیم پیش از این که چون تمام شونده که معنی او ناقص است تمام شد
تا رسیدن رحمت الهی بنا پذیرنده چیزی نباشد که مر آنرا برحمی شاید گفتن و این سپری شدن رحمت
نباشد بلکه فضل رحمت باشد بر رحمت پذیرنده آن و این قول نیکوتر از آنست که آن گروه گفتند که نفس جوهری
ناقصانی است و هرگز سپری نشود و رحمت خدای باقامت عالم و پرورش نفس همیشه پیوسته باشد از بهر آنکه
این قول چنان باشد که رحمت بی‌نهایت خدای هرگز مرآن حاجتمند را که نفس است بی‌نیاز نتواند
کردن و ابدالدهر نفس حاجتمند باشد و این بحث ناخوب و زشت اعتقادی باشد که گوییم خدای حاجتمندی
آفریده است که هرگز مرآن حاجتمند را بقدرت و رحمت بی‌نهایت خویش بی‌نیاز نتواند کردن که عقل از این
سخن مستوحش گردد و از این قول بگریزد والله الموفق والمعین **قول بیستم اندر جواب آنکه گوید خدای**
تعالی مر این عالم را چرا پیش از آنکه آفریدش نیافرید این سؤالیست که دهریان آنکه مر آنرا ... و خواهند
که ازلیت عالم بدین سؤال درست کنند بر مردمانی که بحدث عالم مقرند و مقران بحدث عالم
دو گروهند گروهی موحدانند که گویند خدای هست باری سبحانه هرچه هست آفریده باریست و قول این است
دو دیگر گروه گویند که با باری سبحانه چهار جوهر دیگر قدیمست یکی نفس و دیگر هیولی و سه دیگر مکان و

چهارم زمان و این گروه گفتند که چهار چیز همه ملک خداست ملک ابدی و چون خدای همیشه پادشاه بود روا
نباشد که خدای پادشاهی قدیم باشد و ملک او محدث باشد و چون دهریان گفتند اگر خدای تعالی همیشه
توانا بود بر آفریدن عالم و مر او را از آن بازدارنده نبود از بهر آنکه اندر ازل با او چیزی دیگر نبود که مر او را از این صنع
بازداشتی و آفریدن عالم حکمت بود و روا نیست که حکیم اندر پدید آوردن حکمت بی بازدارنده مر او را از آن تاخیر کند
چرا پس مر عالم را پیش از آنکه آفرید نیافرید و تا بدان هنگام که آفریدش چرا اندر آفرینش او تاخیر کرد و این گروه
که مقران بودند بحدث عالم و مر زمان را جوهر گفتند بتعقیب خدای باری سبحانه مر این چهار چیز را قدیم گفتند که یاد کردیم
از بهر آنکه چون گفتند زمان قدیمست و مر جسم را حرکت اندر زمان بود جسم و حرکت قدیم آمد و چون جسم اندر مکان
بود مکان قدیم آمد و چون جسم اندر مکان بود و مکان قدیم آمد و چون جنباننده جسم نفس بود نفس قدیم آمد پس
این چیزها را قدیم گفتند تا از این سؤال برستند و گفتند که بودش عالم بر فعلت بی‌نهایت بوده است و ما بطلان قول ایشان را
پیش از این ظاهر کردیم و موحدان که گفتند همه موجودات آفریده خداست به دو گروه شدند اندر این سؤال و گفتند
خدای مر عالم را بخواست خویش آفریده ما را با خواست خدای کار نیست و این گروه حشویان اند که مر جهل را علم نام نهاده‌اند
و بر آن ایستاده و کار دین بتقلید کنند و دیگر گروه از موحدان که جویندگان حقایق اند گفتند که چون عالم نبود
زمان نبود از بهر آنکه زمان خود حرکت فلکست و چون فلک نبود حرکت نبود و چون حرکت نبود زمان نبود
پس گفتند که خدای تعالی مر عالم را پیش از آنکه آفرید چرا نیافرید گفتاری بی‌معنی است از بهر آنکه پیش از آن زمان نبود
و خداوند کتاب مجهول و خداوند ... که مر زمان را جوهر گفتند جواب این گروه بدان دادند چنانکه پنگان ساعت
مر زمان روز را همی پیماید بحرکت خویش و مر زمان روز را موجود کند پس همچنین فلک بحرکت خویش گفتند مر دهر
ناپیموده را همی پیماید و بدین زمان را موجود کند و گروهی از متکلمان که با معتزله معروفند گفتند که چون کارهای

این گفتار سیم

خدای تعالی بحکمت و عالم محدثست دانیم که خدای تعالی اندر آفرینش او تا بدان هنگام که مر او را بیافرید خیر بدان کرد
که حکمت اندر آن بود از بهر آنکه همان کار که بهنگامی نیک آید بدیگر هنگامی بد آید و آن کسان که پنج قدیم گفتند
جواب معتزلیان بدان دادند که گفتند چون کسی گوید که خدای بود و چیزی دیگر نبود لازم آید که بهر وقتی که مر
این عالم را آفریدی همچنین آمدی از بهر آنکه بد آمدن کارها بوقتی و نیک آمدن کارها بوقتی اندر عالم بسبب تاثیر ستارگان
و پیوستن ایشان بیکدیگر است امروز نحس و سعد و سبب تاثیرات آن همی بر مرکز خاک پدید آید و چون عالم نبود و جز
باری سبحانه چیزی نبود که از او خرابی و خللی و فسادی آمدی همه وقتها مر آفریدن عالم را چون یکدیگر بودی با آنکه روا نیست که خدای
تعالی همی انتظار کرد تا زمانی موافق بیاید مر آفریدن عالم را اگر گویند که خدای مر زمان را چنان نتوانست کردن که
مر او را مستبلی نیست و از این قول که گفتند محض قدرت باری باز گردد و گروهی از موحدان اندر جواب این مسئله
گفتند که خدای تعالی مر عالم را از بهر آن آفرید تا مردم مر نعمت جاویدی برسد و رحمت خویش را بر او بگسترد و چون
رحمت بزرگ بود از خدای همه وقتها مر این فعل را مانند یکدیگر بود و جواب آن گروه دیگر این بدان دادند که گفتند
بدین قول که شما گوئید آفرینش عالم از خدای نعمت و حکمت از بهر آنکه شما همی گوئید که پیشتر از خلق همه خدا
جاویدی رسند و چه بباید و حکمت نبود و تاخیر اندرین کار تا بدان بنسبت زمان هنگام که آفرید و کردی از حکمان
و خلاف صورت و خرد گفتند که خدا و قوت باری همه چیز را آفریده او است و خدای تعالی پادشاه آفریدگار روزی
دهنده بود آنگاه که نه پادشاهی بود و نه آفریده و نه روزیخوار و حجت بر قول آن آوردند که گفتند چیزها یا بقوت
باشد یا بفعل باشد و قوت دو است و فعل نیز دو است یک فعل از دو قوت چون مردم دبیر که بجد قوت
دبیر است یعنی که چون بیاموزد دبیر شود و از حیوان معنی که او بجد قوت دبیر نیست هرگز دبیری نیاید و دیگر
دو دیگر بفعلست چون مردم دبیر گشته که آن قوت اولی بفعل آمده است و دبیری آموخته و همی نویسد و

پنج قدیم

توهم کردن صو

خواهند رسیدن و شکی نیست
اندر آنکه خدای تعالی پیش از آنکه
مر خلق را بیافرید دانست که حال
ایشان بعاقبت این خواهد بودن
که شما همی گوئید پس اگر آفرینش
عالم از بهر آن تا بدان رحمتی
مردم بنعمت رسند و جاویدی
و حکمت نبود بر آن آفرینش
عالم را تا پیشتر از خلق بعذاب
نیم

و گفتند همچنین قوت نیز هم دو است یکی قوت اولی است چون قوتی که اندر کودک است مر آموختن دبیری و دیگر
قوتیست که اندر دبیر است از نوشتن نامه و این قوت دوم است و قوت دوم فعل است مر قوت اول را و قوت
مر فعل دوم را از بهر آنکه فعل نیز دو است یکی فعل اولیست و آن چون دبیریست که مردم را حاصل شود از قوت اول
که مر او را باشد بر آموختن آن و چون دبیر گشت از قوت نخستین آمد بفعل نخستین که فعل دوم آنست که بنویسد و قوت
نوشتن اندر فعل دوم باشد چنانکه چون تواند نوشتن و بنویسد اندر فعل اول باشد که آن بیرونی قوت دوم است
و بیرونی فعل اول است آنگاه بر این قاعده گفتند که چون خدای تعالی توانا بود بر پدید آوردن پادشاهی و آفرینش
و آفریده و روزیخوار و برنگاه داشتن پادشاهی و آفرینش متواتر و روزی دادن روزیخوارگان و این صنعها از او
پدید آمده است دانستیم که اندر ازل ملک و خالق و رازق بود بفعل نه بقوت یعنی بفعل او بود تا کسی نگوید که مر خدا را
همی فاعل بقوت گویند که آنچه بجد قوت باشد ضعیف باشد و حاجتمند باشد بدیگری که مر او را از آن قوت بفعل آرد
و مثال این که چون بینند که نامه تمام و نیکو نویسد هر چند که پیش از آن ندیده باشند که او چیزی نوشته باشد
خردمندان حکم کنند که این مرد نویسنده بود بفعل تا بتوانست نوشتن و نگویند که او بجد قوت دبیر بوده است
گوئیم که هر چند این سخن از آن دیگر سخنان قوی تر است و بحق نزدیکتر است مقنع و قاطع نیست از بهر آنکه اگر از این کس
بپرسند که آن مدت که خدای مر عالم را نیافریده بود متناهی بود یا بی نهایت بود نتواند گفتن که بی نهایت بود
از بهر آنکه مقر است که سپری شد و آنچه سپری شود متناهی باشد و چون آن مدت چیزی نبود که مدتی جز صنع خدای
تعالی آغاز آن مدت سپری شدن آن مدت ثابت شود آنگاه لازم آید که خدای سبحانه محدث باشد از بهر آنکه
آنچه مر زمان آن را اول و آخر باشد محدث باشد و چون این قول [illegible] جوینده را از او بمحال رساند دانستیم که این قول
محال است پس قولی بیافتیم اندر این معنی تا این غایت که ما مر این کتاب را تالیف کردیم و آن اندر مسئله [illegible]

و خمسین و اربعمایه بود از تاریخ هجرت پیغمبر مصطفی صلی الله علیه و آله شافی که بران حجت ثابت کردن ما خواهیم که
اندر این معنی سخن گوییم بحجت عقلی و برهان منطقی و تمامیم مر خردمندان را از این معنی آنچه حجت از بهر آنکه مر علم حقایق را
از خاندان رسول حق اندر تاویل کتاب حق بود زمین دین حق یافتیم و سزاوار باشد که گفته آنکس که متابع خداوند
حق باشد و تاویل کتاب حق داند و در زنده دین حق باشد حق باشد و هر که نه جز از خداوند حق آموزد گفتار او از گمان
باشد و گمان جز حق باشد و از راه گمان نشاید بحق رسیدن چنانکه خدای تعالی میگوید قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي
إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ
كَيْفَ تَحْكُمُونَ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ



بِمَا يَفْعَلُونَ و اکنون سخن خویش باز کردیم در جواب آنکس که گوید خدای چرا اندر آفرینش عالم تاخیر کرد
تا بدان هنگام که مردم را آفرید پس از آنکه آفرینش عالم اظهار حکمت بود و مردم را سجانج از بهر پدید آوردن حکمت باز دارنده
نبود گوییم که جواب جملگی سوالات بر دو روی است یکی آنکه بیان سوال بوجهی کرده شود اگر سوال از چه چیزی چیز
باشد جواب شرح جنس آن چیز باشد و اگر از چرائی باشد جواب شرح تمامی آن چیز باشد و خبران و دیگر آنکه درست
کرده شود که سوال محالست و از سوالات محالست آنکه پرسند که خدای تعالی تواند که همچو خویشتنی بیافریند یا
نتواند اگر گوید تواند پس چرا نیافرید چون خدای خیر محض است اگر گوید از بهر آنکه نخواهد که آفریند گویند همی
که نخواهد که خیر بیشتر باشد شریر باشد و حاسد باشد و خدای از شر و حسد دور است و نیز گویند پس ممکن است که دو
خدای باشند و اگر گوید نتواند که چون خویشتنی بیافریند گویند پس همی گویی که خدای عاجز است و نیز پرسند که خدای
تواند مر بنده را از پادشاهی خویش بیرون کند یا نتواند اگر گوید تواند گفته باشد که بیرون از پادشاهی خدای
جای هست و اگر گویند نتواند عجز را بدو منسوب کرده باشند و کسی که تواند باز نمودن که این سوالات محالست اندرین

متحیر شود و این سخن چنان باشد که کسی گوید چگونه سپیدی باشد که آن سیاه باشد یا گوید طاق باشد که آن جفت
باشد یا گوید که متحرکی باشد که آن ساکن باشد و این همه محالست و آن دیگر مسئله چنان باشد که کسی پرسد که چگونه
جایی هست که آن مر خدای را نیست تا بنده خویش را آنجا فرستد و این نیز محالست پس ما گوییم که این مسئله که همی
پرسند که خدای تعالی اندر آفرینش عالم چرا تاخیر کرد و مردم را نیافرید پیش از آنکه آفرید محالست از بهر آنکه مر سوالی
که آن چنان باشد که اگر مر آنرا بران گونه که پرسنده خواهد گردانیده شود سوال بر نخیزد آن سوال محال باشد
و چون مر این قول را بر او پرسند از آن هنگام که او همیگوید بمدتی که او خواهد پیشتر بریم سوال همی زایل نشود
همی دانیم که این سوال محالست چنانکه همی پرسند که این محدث چرا قدیم نیست و این آفریده چرا آفریدگار
نیست بمعنی که اگر ما نزا گوییم که چگونه پیش از آنکه آفرید بچند هزار سال باتی آفریدن نتواند گفتن بلکه همان سخن
ترا باز باید اگر او گوید پیش از آنکه آفرید مر عالم را بیستی که بهزار سال آفریدی مردم را بر صواب آنچه گوید همی
نباشد و سوال باقی باشد و نیز آنچه از موجودات بر نهادیست که مر آنرا آخر چنان توهم کردن ممکن نیست سوال
از آن محال باشد و بسبب استحالت آن سوال عجز بقدرت قادر اندر خبر چنان کردن مر آن چیز را باز نگردد چنانکه
کسی پرسد که خدای تواند که جسمی آفریند که آن نه متحرک باشد و نه ساکن که این محالست و دلیل بر استحالت این سوال
آن است که جسمی اندر وهم ما نیاید که آن نه ساکن باشد و نه متحرک و ما اندر جواب پرسنده این مسئله و درست
کردن استحالت این گوییم که چون کسی گوید که صانع چرا اندر آفرینش عالم تاخیر کرد و مردم را نیافرید تا بدان
هنگام که آفریدش این قول از او اقرار است هم بوجود صانع و هم بمصنوعی عالم آنگاه اگر بدین سوال همی آن
جوید تا قدرت کند که وجود این آفریده بوجود آفریننده قدیم برابر باشد تا این آفریده نیز قدیم باشد با این
اقرار که کرد مر او را مقصود حاصل نشود و محال آید از بهر آنکه وجود مصنوع پس از وجود صانع باشد ناچار بلی

بسیار یا اندک آنگاه اگر آن مدت بسیار یا اندک باشد حاصل نیز محدث باشد از بهر آنکه آن زمان بی حاصل گذشته
باشد تا زمان فعلش آمده باشد و زمان گذشته متناهی باشد و چنان آید که صانع از زمان مصنوع محدث خویش
زمانی متناهی قدیمتر باشد و قدیمی که او از محدثی بزمانی متناهی قدیمتر باشد نیز محدث باشد و چون این حال
باشد از این قول محدثی صانع حاصل آید نه قدیمی مصنوع و محال باشد که صانع محدث باشد و قولی که از آن مر متخصص را
بمحال رساند محال باشد پس این سؤال محالست و نکته منطقی که زبان خصم بدان کوتاه شود اندر نفی آنکه بر نفی
که چون خصم همی پرسد که خدای تعالی عالم را تا آنگاه که آفرید چرا نیافرید قول او که گوید تا آنگاه همی واجب کرد
که بگوید از فلان گاه از بهر آنکه نقطه تا اندر زمان دلیل غایت و نهایت غایت و نهایت زمانی و بی اثبات آغاز و
و ابتدای زمانی غایت و نهایت زمانی ثابت نشود و است و چون همی گوید که خدای چرا ابتدای آفرینش عالم تا بهنگام
آفرینش او تاخیر کرد چنان همی گفته شود کش که او از اول عمر خویش تا آن هنگام چرا تاخیر کرد و آنچه مر زمان او را
اول باشد محدث باشد و اگر بقدیمی صانع مقر است و قدیم آن باشد که مر هستی او را اول نباشد پس محال گفته باشد
که تا بفلان هنگام چون تواند گفتن که از فلان هنگام از بهر آنکه چون مر هستی قدیم را مدت از آن حاصل نشود تا خبر
اندر آن واجب باشد و این بیانی شافیست مر عاقل ممیز را و اما قول آنکس که گفت چون جسم نبود حرکت مکانی نبود و چون
حرکت مکانی نبود زمان نبود و چون زمان نبود وقت نبود و خواست تا استحالت این مسئله بدین وجه درست کند
نیز محالست از بهر آنکه اندر عقل ثابت است که صانع پیش از مصنوع موجود بود و وجود چیز بقای او باشد پس بقا بود
و لیکن ناپیموده بود و آن دهر بود و ناگذرنده نه از هنگامی بضرورت و خبر چنین نشاید از بهر آنکه اگر ازل گذرنده
گفته شود صانع محدث لازم آید و این محالست و چون ضد این محال آنست که مدت صانع ناگذرنده است و آنچه
آغازش نیست تا از آن آغاز رفتن گرفته باشد و آنچه از جایی نرود بجایی نرسد پس این حق باشد که ضد محالست

و هیچکس که روا دارد که گوید پیش از وجود عالم و حدوث آن مر بقا نبود گفته باشد که بقا بوجود عالم موجود شد و این نه
اثبات حدوث عالم باشد بلکه اثبات قدیمی او باشد پس گوییم که مر این پرسنده را که گفت چرا خدای تعالی مر عالم را
تا بدان وقت که آفرید نیافرید که نقطها نبندد مگر بر نهایت زمان و نهایت مکان و درازی مکانی و زمانی بمیان دو
نقطه باشد که آن هر دو نقطه باشد که درازی بمیان آن دو نقطه باشد ناچار افتد بمیان آن باشد و بمیان تا جایی که گوییم
از اینجا تا آنجا از فلان وقت و چون مر کشیدگی را اثبات نشود که آن نقطه آغاز آن باشد کز او کشیده شود تا نیز مر او را
ثابت نشود که آن نقطه انجام او باشد چنانکه هر که از جایی نرود بجایی نرسد و مسافتی بر چیز نباشد و همچنین آنچه زمان
بمیان دو نقطه از و پای گسسته مر او را کشیدگی نباشد است و مر آن را آغازی نیست پس نشاید گفتن نیز مر مدت و بقای
ازلی را که از فلان گاه و چون از اندر بقای او ثابت نشود بدانکه مر بقای او را آغاز نیست و آن نقطه است که بر آغازهای زمانی
و مکانی او فتد تا نیز اندر بقای او ثابت نشود که گوید تا بفلان گاه و اگر چنان بودی که تاخیر اندر آفرینش عالم از هنگامی بودی
روا بودی که گفتمی آن تاخیر تا هنگامی بود و چون ازلی بی آغاز است مر او را انجام گفتن محالست پس گوییم که چون
مدت و بقای ازلی که زندگی او بذات خویش است نه از هنگامی است نیز تا هنگامی است و آنچه تا هنگامی باشد نیز
نه از هنگامی باشد و آنچه بقای او تا هنگامی باشد بضرورتست از هنگامی باشد و آنچه از بقا تا هنگامی باشد و از
هنگامی باشد بقای گذرنده باشد و آنچه بقای او نه از هنگامی باشد و نه تا هنگامی باشد بقای او ناگذرنده باشد
و چون صانع ازلی بود و بقای او نه از هنگامی بود پیدا آمد که گذشت تا هنگامی آمدن مدت بر خواست و چون
آن بقا بر خواست نقطه تا آنجا محال گفته شد و نفی مر نفس را معلوم شود که معنی نقطه تا را اثبات آن کران هستی بر نهایت
مکانی یا نهایت زمانی او فتد و آن نهایت پدید شدن کشیدگی باشد و کشیدگی مر او را آغاز نباشد و آنچه مر او را آغاز
نباشد مر او را کشیدگی نباشد و آنچه مر او را کشیدگی نباشد نقطه تا را او نبندد همچنانکه نقطه از را او نبندد و چون نقطها

تا بدان وقت م

بر چیزی افکنده شود که لفظ از پس آن بر او نهاده باشد لفظ بر او محال باشد نه بینی که اگر کسی گوید که تا امروز چند
سال نخستین ناقص و محال آید یا گوید از فلان روز و همچنین اگر گوید تا در شهر چند فرسنگ نخستین نیز ناقص آید یا گوید که
از بلخ تا بغداد یا عراق و هر که خواهد که محال را جواب دهد هم خبر دادگی که استحالت او درست کند جواب او محال آید و خردمند
بر جهالت او حکم کند چنانکه اگر کسی خواهد که جسمی جوید که آن نه متحرک باشد و نه ساکن و گوید خبر که نطق او باشد که آن
جسم نه متحرک است و نه ساکن ظاهر است خطا باشد و گفتار او ناصواب اما اگر پرسنده مر این مسئله را بلفظی دیگر گوید که
خدای تعالی چرا مر این عالم را اندرین وقت آفرید که آفرید مر او را گوییم که هنگام و وقت خبر تجدید ثابت نشود چنانکه گوییم این
هنگام آن وقت که آفتاب بر آید یا ماه فرو شد یا مرغ بانگ کرد یا عراق و چون عالم نبود هیچ حدثی نبود لاجرم
هیچ هنگامی نبود و چون عالم پدید آمد هنگام پدید آمد پدید آمدن عالم و آن آغاز حوادث بود و این سؤال چنان
باشد که همی پرسد که چرا پدید آمدن عالم بحادث بود و این نیز محال است و جواب این آنست که گوییم از بهر آنکه عالم قدیم نبود
و این قولی تمام است عاقل را والحمد لله **قول پنجم و بیست اندر چگونگی پیوستن نفس با جسم** نخست موجود شدن مر نفس را
حکمت که ایزد تعالی مر او را با نفس مجانست داده است اندر جوهر تا مر یکدیگر را نفی کنند بسبب این مجانست پس از آن
بصفت از یکدیگر جدا اندند از آنچه جسم جوهری منفعل است و نفس جوهری فاعلست تا بدان مشاکلت که با یکدیگر دارند
اندر جوهریت یکدیگر بیامیزند و بدان مخالفت که میان ایشانست اندر صفت یکجا نشوند و چون غرض از آمیختن ایشان
حاصل آید از یکدیگر جدا شوند و وجود نفس مر جسم را بحواس ظاهر دلیلست مر او را بر شناختن ذات خویش و دیگر
چیزهای محسوس تا چون مر خویشتن را و دیگر معقولات را بشناسد آفریدگار را بشناسد و جوهر را اگر دلیل است و
دیگر مدلول حدیث اینست که رسول مصطفی صلی الله علیه و آله گفت اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه پس بدین شرح ظاهر
کردیم که وجود جسم علت شناختن نفس است مر باری را سبحانه و آنچه او علت شناختن خدای باشد مر او را شناختن

واجبست و هر که مر دلیل را اندر بمدلول نرسد و منفصل بدان یاد کردیم اندر فصل جسم و دوای او اندر مرتبت از موجودات
تا عقلا بکوشند و چیزها را بحق بشناسند پس گوییم که جسم مر نفس را مشاکل و مجانس است بروئی و مر او را مخالف و
معاند است بدیگر روی چنانکه گفتیم آنگاه گوییم که نیز مناسبتی هست میان جسم و میان نفس پوشیده و همچنان
نیز مخالفتی هست میان ایشان پوشیده اما مناسبت پوشیده میان ایشان از آن رویست که مخالفت ظاهر ایشان بدان
رویست از بهر آنکه بروئی نفس فاعلست و جسم منفعل است مر او را و بدیگر روی جسم فاعلست و نفس منفعلست مر او را و
حال اندر شرح مخالفت پوشیده میان ایشان پوشیده هم بر این وجه است اما مناسبت پوشیده میان این دو جوهر که با اصل
موافقند و بصفت مخالفند آنست که هم چنانکه جسم جوهری منفعلست مر نفس را و نفس فاعل است اندرو و انفعال
اجسام و مستولیات طبایعی و صنایعی از فاعلان طبایعی و صناعی بر درستی این معنی گواست نفس نیز جوهری منفعلست مر
جسم را و جسم فاعلست اندروی و انفعال نفس از راه پنج قوت خویش از بیننده و شنونده و چشنده و بوینده
و بساونده که ایشان صاحب خبران نفس‌اند مر صورتهای جسمانی را از جسم بنفس رسانند تا حال نفس بدین پذیرفتن آن صورتها
از آنچه بر آن باشد بگردد و منفعل شود و جسم بحال خویش ماند بر مثال گشتن مصنوع از صانع و ماندن صانع بر حال خویش
بر درستی این قول گواست و اما مخالفت پوشیده میان این دو جوهر بدان رویست که فاعل مر منفعل را مخالفست
بدانچه یکی اثر کننده است و دیگر اثر پذیر است و چون ظاهر کردیم که جسم اندر نفس اثر کننده است و نفس از او اثر
پذیر است پیدا شد که میان ایشان از این روی مخالفتست با آنکه معدن و منبع صورت نفس است و مر هیولی را
صنع نیست بلکه هستی او بصورتست و صورت مر نفس خرد را دلیلی کننده است از محسوس مصور بر چیزهای پوشیده
و بر هستی نفس کلی عقلی و جوهری آراسته مر پذیرفتن صورت را و آنچه همی بنفس رسد از صورتهائی که بر جسمست
~~بنقل نفس است اندر ذات خویش بیاری عقل و روا نیست که صورتی همی پدید آید جز از پس این صورتها~~

بفعل نفس است اندر ذات خویش بیاری عقل و روانیست که صورتهای هیولی پدید آید مر از نفس با مر آن صورت را
از آن هیولی چیزی مجرد کند و در ذات خویش مر آن را نگاه دارد مر نفس و چون مر صورتهای جزوی را از هیولیات نفس
همی برانگیخته صورتی بر هیولی نفس پدید آید انحلال دلیلست بر آنکه مر نقصورتهای طباعی را بر هیولیات این نفس کلیات
افکنده است از بهر دانا کردن مر نفوس جزوی را و مقصود صانع حکیم از آمیختن ایشان جوهر با یکدیگر دانا کردن مر نفس
جزوی را و رسانیدن مر آنچه مر نفس را بجلی که او سزاوار آنست بدین نحو است که بدین ترکیب نهادست و مر نفس را داده است
همی حاصل آید و انچه ایزد سبحانه خواسته است بوده شده است چنانکه همی گوید قوله لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا
پس گوئیم که جسم اندرین عالم بر دو قسمست یکی از او نفسانیست که مر ورا با حرکت طباعی حرکت آلتیست که بدان آلت بجایهای
مختلف حرکت کند چون حرکت نبات با آلت بیخ و شاخ سوی مرکز و سوی حواشی عالم و چون حرکت حیوان پس از
آنکه اجزای طبایع اندر او بحرکات طبیعی متحرک است بجایهای مختلف بدین آلت که حیوان یافتست از دست و پای و جز آن
و دیگر جسمی از اجسام نفسانی که مر ورا انواع حرکت بیشتر است آن نفس که حرکت دهنده اوست شریفتر است چنانکه چون
مر اجسام حیوانرا حرکت بیش از آن دو حرکت که مر نباترا است یکی سوی مرکز بیخ و دیگر سوی حواشی عالم شاخ
چون رفتن حیوان بفراز و نشیب و بهر جانبی که خواهد نفس حسی شریفتر است از نفس نباتی و چون مر نفس انسانرا
با حرکات حیوانی حرکات نطق و تدبیر و تمیز و تذکیر و تبصیر و اکتساب صناعات و استخراج عجایب که مر آنرا نهایت
نیست ظاهر شده است که شریفتر جسمی جسم مردمست که آن نفس بدو پیوسته و شریفتر نفس این نفس است که
مر ورا این حرکات بی نهایتست و چون جسم جوهریست قایم بذات خویش بی آنکه مر نفس را مر او پیوستگی است
و هر دو جوهر مر یکدیگر را بدانچه یکی جای گیر و متناهی و منفعل است و دیگر نا جایگیر و نامحدود و فاعل است

مخالفند چاره نیست از آنکه هر یکی از ایشان بذات خویش موجود اند و پیوستن ایشان بیکدیگر نه از بهر آنست تا هر یکی
موجود شود و نه بدانست که نیز تا نفس همچنان باشد که هست و جسم همچنان باشد که هست و دیگر شدن حال جسم و برترین
شرف از آمیختن نفس با او مر او را دلیلست بدانکه اندر آمیختن نفس با جسم نیز بر برترین شرف و صورت و بهاد حاجت بوجهی
دیگر پس واجب است بر ما بازجستن از چگونگی پیوستن ایشان بیکدیگر پس از چرایی آمیختن ایشان تا مر حکمت حکیم علیم را شناخته


باشیم که اندر شناخت حکمت خیر بسیارست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ
الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ پس گوئیم چنانکه اندر عالم نفس بمرتبه آمده است
مر اجسام نفسانی را و مرتبه بنهاده است نفس نباتیست که مر اجسام نبات را اندر مرتبت غذا کشیدن و افزودن و زادن
مانند خویش بپای کرده است و مر جملگی این سه قوت را نفس نباتی گویند و نفس حیوانیست که مر اجسام حیوانات را اندر
مرتبت یافتن محسوسات و نیز حال از صور نهاد جنبیدن باختیار خویش بپای کرده است و مر جملگی این سه قوت را
نفس حیوانی گویند و نفس ناطقه است که مر جسد انسان را اندر مرتبت نطق و تدبیر و جز از و تمیز و جز آن بپای کرده است
و مر جملگی این قوتها را که نفس مردم بدان مخصوص است نفس ناطقه گویند و اندر هر نفس از این نفوس قوت زایش
مانند خویش موجود است بر نگاه داشت نوع خویش را بدان شوق طبیعی که مر ورا حاصلست سوی مانند بودن بصانع
حق اندر وجود و ثبوت و ناپذیرفتن فنا تا استکمال حاصل شدن غرض از این صنع عظیم بلکه اندر هر نفسی از این دو
نفس همان قوتها که اندر آن نفس است که پیش از اوست اندر وجود او هست و دیگر قوتها جز آن نیز هست و اندر نفس
ناطقه قوتهای نفس حسی هست و دیگر قوتها جز آن نیز هست آنگاه گوئیم که مزاجی کز چهار طبع حاصل شود از بهر مزاج
جسد مردم مر او چون بنیادی و هیولیست مر وجود روح نباتیرا اندر او وجود روح نباتی اندر مزاج طبایع با تاثیر
اجرام فلک اعنی که قوت کشیدن غذا و افزودن و تخم آوردن از بهر زادن خویش اندر آن مزاج حسی از تاثیر

اجرام فلکی پدید آید و دلیل بر درستی این قول آنست که این معنیها که اندر این جزو مزاجی حسی حاصل آید اندر کلیات او نیست
پس واجب آید که این معانی اندر او نه از کلیات او آید بلکه از چیزی دیگر همی آید و چیزی دیگر نیست که آثار و قوتهای آن
بر این طبایع کلیات متناقض است و مر حرکات آن را اتصال سوی او نیست مگر این اجرام علوی که مر این اجسام فرودین را
گرد گرفته است و مر قوتهای خویش را سوی او همی فرود آرد به میانجی فرود آمدن شعاعها و گرمیهای محسوس از اجرام علوی
مرکز و حرکات ایشان بگرد این طبایع بر درستی این قول گواست و چون آن حرکت که ثبات او مجموع این معنیهاست
که یاد کردیم و پیدا نشد حجت داشتیم که وجود آن به تأثیر است از اجرام علوی و از حرکات ایشان اندر اجرام سفلی اگرچه
گویا اگر چنین بودی که توفیقی بایستی که کلیات طبایع نیز پذیرفتن مر آن تأثیر را فیتی پذیرفتنی از این جزو یافتنی.
همه طبایع نبات گشتندی از بهر آنکه کل چیز بر پذیرفتن کل اثر چه جزو او از آن جزوی پذیرد گواه باشد و جواب مر دوا
آنست که گوییم احاطت افلاک و اجرام علوی که آن معدنهای لطایف است و آثار او بر آنچه زیر او است از طبایع تعاقب
گواه است بر آنکه قوتها از اجرام حسی باید که به کل این اجسام رسد نه بعضی از آن بدون بعضی و مدبر حکیم و صانع علیم مر این چهار را
بر ترتیب اندر مکانهای معلوم باز داشته است و مر آن را بتدریج بر یکدیگر همی آمیزد به میانجیان و آن اثرهای
آینده از اجرام علوی جوینده است مر مزاج را که زیر طبایع به عدل حاصل آمده است تا مر او پیوندد بر اندازه پذیرفتن
آن مزاج مر آن اثر را و بهری از آن نپیوندد بی یاران او از بهر آنکه نه عدل باشد رسانیدن فایده که مر آن را از
بهر چهار جسم مختلف قوت و صورت ساخته باشد چون ایشان مر چهار را اندر یکی ترکیب کرده آمیختند برو بر یکی ستم
کنند مر دیگران مر چهار را چون بر عدل و راستی باشند و صانع حکیم از نه عدل بریست و هرگاه که اجزای طبایع اندر مزاجی
متکافی نباشند روح که او اثر عنایت الهیست بدان نپیوندد از بهر آنکه روا نیست که از عدل و اثر و عنایت الهی
چیزهایی که از بهر پیوستن بدیشان حسی گشت مر کز عالم آید چیزی بیشتر بهره یابد از چیزی و مر یکی دیگر اندر قبول آن

نامحسوست هم

ستم کنند و چون اجزای طبایع اندر مزاجی متکافی نباشد یکی از آن بیشتر از دیگری باشد و آنکه قوی باشد بر آن ضعیف
ستم کند لاجرم عنایت الهی بسبب آن ستم بدیشان نپیوندد و فراز آوردن صانع حکیم مر این چهار چیز مختلف صورت
و قوت را اندر جوف این قبه افلاک آراسته بکواکب اثر کننده بر درستی این قول که گفتیم مر این فایده را و قوتها را
که اندر اجسام است صانع حکیم اندر ایشان از بهر آن نهاده است تا بدین مر چهار بهره جسم مر آن را ابوت برسانند
و عدل بی ظلمی و کم بیشی گواست پس درست کردیم که روح نباتی اندر مزاج طبایع که از بهر جسم مردم فراز آید از
اجرام علوی آینده است و آن مزاج چون بنیاد و هیولیست مر پذیرفتن این روح را و ظاهر کردیم که مزاج چون
مزاج معتدل باشد روح بدو پیوندد آنگاه گوییم که این روح نباتی که مر درا این تن قوت مر این مزاج را
از بهر ساخته شدن هیکل مردم فراز آید به مجموع سوی فعالی کرداند مر وجود روح حسی مر او را اندر او وجود روح
حیوان اندر آن مزاج پس از وجود روح نباتی اندر رحم به تأثیر اجرام است تا روح نباتی اندر آن حسی قوت حس
و خیال و حرکت مر او خویشتن را پذیرد و نام او روح حسی شود پس واجب آید که بنگریم که این روح حاسی که اندر آن مزاج
آید مر این مزاج را انسانیت روح ناطقه کند یا نه و روح ناطقه اندر این مزاج نیز به تأثیر اجرام حسی آید یا نه و هر یکی از
این ارواح چون با یکدیگر باشند اندر نسبت خویش سوی مزاج که او اصل هیکل مردم است بی‌محال حاصل شدن
روح ناطقه اندر این هیکل بخلاف حال روح نباتی و حسی نیست پس گوییم که مر روح نباتی را با روح حیوانی
مشارکت اندر کشیدن غذا و افزودن و زادن مانند خویش و فرق میان ایشان آنست که مر روح حسی را حرکت
انتقالی است و مر دشمن خویش را بشناسد و از غذای خویش نه بیابد مر روح نباتی را این معنیها نیست اما اگر کسی گمان
برد که ما اندر فرق میان این دو روح سخت گرفتیم بر آن از بهر تأمل فراموش کردیم که مر حیوان را شناخت
جفت خویش است تا بدان هیچ حیوان که نه از نوع او باشد جفت نگیرد و مر نبات را این نیست گمان او نه درست باشد

از بهر آنکه جفت گرفتن نبات با نواع خویش سزاوارتر و درست تر از جفت گرفتن حیوانست و دلیل بر درستی این قول آنست
که هر دانه از دانهای رستنی را جفتی است که هر یکی را از او منزلت نر است و مر دیگر را منزلت ماده است و از آفرینش مر
ورا چون حرکت نخواسته انتقالی نیست بر یکدیگر بسته و جفت کرده پیدا مگر جدا نشوند و هر یکی از ایشان جز مر آن
جفت را که با او بسته است نپسندد و با دیگری هم از جنس خویش نیامیزد و جفت نگیرد و پس با دیگر جنس چگونه آمیزد چنانکه اگر
کسی دو دانه گندم را که هر یکی از آن جفتی است بر یکدیگر بسته از یکدیگر جدا کند و جفت این را بدان و جفت آن را بدین بپیوندد
کند بر گز نروید و حال دیگر دانها همگی همین است و حیوانات مر جفتان خویش را بدل کنند و با دیگر جفتان بیامیزند پس درست شد که جفت گرفتن
دانهای نباتی بقوت روح نباتی قوی تر از جفت گرفتن حیوانست و فرق میان روح حیوانی و میان روح ناطقه آنست که مر روح ناطقه را
حرکت اندر ذات خویش بی مشارکت جسم و مر روح حیوانی را حرکتی نیست جز بمشارکت جسم چون طلب جفت از بهر نسل و
گرفتن از دشمن و جستن مر غذای خویش را بجایها و جز آن و آن حرکت که مر نفس ناطقه را بذات خویش است بی مشارکت جسم
آنگه او منازعت کند بذات خویش با شهوتهای طبیعی چو فرو نشاندن او مر خشم را و باز داشتن او مر قوت غذا را آنکه
از بسیار خوردن و از بد دلی و از سبکساری و دیگر اخلاق ناپسندیده بذات خویش مر آن قوتهای طبیعی را همه با عتدال باز برد
و مر نفس حیوانی خویش را از زحل باز دارد آنگاه نفس ناطقه همی از جسم مجرد شود اندر کار بستن قوت نهانی خویش و
آن چون اندیشیدن مقدمات قیاسی و مر او را حیز تالی که آن اندر بدیهت عقل مرکوز است و شرح آن پیش از این کرده
شده است و بیرون آوردن نتایج را استخراج نتایج بر او باز مر آن نتایج را مقدمات نتایجی گران دورتر است
گردانیدن بر ترتیب ناطقه مر شاه است مر خردمند را که نفس ناطقه بذات خویش هم فاعلست و هم منفعل است اما فاعل مر آن
روایت که مقدمات آنگیر از بدیهت عقل چنانکه گوید هر جسمی مکان گیر است و هر مکان گیری حرکت پذیر است تا نتیجه از
این دو مقدمه مر آن آید که هیچ جسمی جنبانیده نیست تا بدو حرکت و فعل گر ذات او آید مر ذات او را و حکم شد که اجزای

مر قوت شهوانی را اندر جسم و فرو خوردن او خشم

ظ سبکساری

که آن جنبانیده آن جسم است مکان گیر نیست و چون مکان گیر جسم نیست و او بفعل مفعول خویش باشد پس درست شد
بدین شرح که کردیم که نفسهای نباتی و حیوانی هر چند که مر جنبانیدن را قدرت دارند جنبانیدن ایشان جز مر جسم را نیست
و مر نفس ناطقه را قوتی است که بدان قوت مر جنبانندهٔ جسم را بجنباند و هم بدان قوت مر ذات خویش را بجنباند اما جنبانیدن
او مر جنبانندهٔ مر جسم را باز داشتن او است مر نفس حیوانی را از خشم و شهوت و حسد و جز آن که آن قوتهای نفس حیوانی است
بجنباند و مر نفس ناطقه را بدان قوت حرکت بیاری عقل است و اما جنبانیدن او مر ذات خویش را اندر حاصل کردن نتایج از مقدمات
قیاسی بقوت عقل است بدین سبب درست شد که قوت جنبانندهٔ نفس ناطقه نهانی است از بهر آنکه او مر گزینیار آمد از حرکت کردن
اندر اکتساب مقدمات و استخراج نتایج از آن و لیکن بدان روی که او از قوت خویش فرو نماند اندر برترفتن او مر حرکتی
و حرکاتی که سزاوار او است و آن برترفتن علمی است و جسمانیات فرو مانند از برترفتن از اعراضی که آن سزاوار ایشانست
چنانکه چون چیزی سیاه یا سفید باشد نیز از آن پس مر سیاهی یا سفیدی را برنگیرد و نفس ناطقه هر چند مر علم را بیشتر برگیرد
برترفتن علمی که مر او راست چابکتر شود و بدانچه بیاموزد بر آموختن آنچه مر او را آموختنی باشد قدرت بیشتر یابد و این
حال بخلاف احوال جسمانیاتست از بهر آنکه چون جسم مر اندکی از سیاهی برپذیرفت از آن پس سیاهی کمتر پذیرد و هر چند
سیاهی را بیشتر پذیرد ضعیفتر همی شود اندر پذیرفتن سیاهی تا از پذیرفتن سیاهی اندک اندک چنان شود که نیز
سیاهی را نتواند پذیرفتن پس درست کردیم که مر روح ناطقه را قوتی نهانیست و حرکت مر ذات خویش را فرد است او
مر او را منفعلست و حال او بخلاف حال آن دو روح دیگر است که اندر وجود بر او متقدمند و لازم کردیم که آمدن او
چون آمدن آن دو روح است اندر این هیکل اما اشتراک میان این سه نفس بدانست که وجود ایشان همه با عتدال مزاج
مزاج جسدی باشد و لیکن آمدن با نبات روح که او یکی نباتیست و دیگر حیوانیست از تأثیر اجرام فلکست اندر مزاج امهات و
حال آمدن نفس ناطقه اندر مزاج بخلاف آنست نزدیک حکمای دین حق که اسلامست و حکمائی که مر ایشان را متابعانند

گویند از قضاهای فلاسفه هم براین اند و گویند که این نفس جوهریست الهی ابداعی و ثابت برقبول صفات الهی و از قضای ایزدی

دگوید پس از فنای کالبد مر ورا اندات خویش قیامت و مرآن روح دیگر را اثبات وجود و ثبات کالبد است و وجود

و ثبات کالبد بتاثیر اجرام فلکست و ما خواهیم که دلیلی مختصر بگوییم بر درستی این قول که حکمای دین حق و متالهان برانند

و بدین دلیل مظاهرت و نصرت کنیم دین حق را که ما برانیم و گوییم که خیرست اندر عالم بر جوهر پدید آینده است و چنانکه

جواهر بدو نوع است از وی یکی محسوس است و دیگر نفس معقولست خیرست نیز بدو نوعست یا خیرست که بجوهری رسد تا مر آن

جوهر را تمام کننده وجود آن جوهر گردد او بدان خیر باشد چنانکه بینایی مر جوهر چشم را تمام کننده است و کمال چشم بدانست و چشم

بی این خیر چشمست و چون روح نباتی و حیوانی که بجسم رسد تا جسم بدان تمام شود و حرکت و بها و رونق یابد یا خیرست

که بجوهری رسد که مر آن جوهر را وجود نه دهد بلکه بیارایدش چنانکه علم و حکمت و فضل مر جوهر نفس ناطقه را بیاراید و موجود

همی نکندش چنانکه روح نباتی مر نبات را همی موجود کند اکنون گوییم که هر خیری که آن مر اجسام را شرف دهد و بیاراید او نیز

جسم باشد و آنچه جسم باشد از جسم آید هرچند آینده لطیف باشد و حس مر آثار آنرا بیابد چنانکه بوی مشک و گل و جز آن

جسمست کز او همی جدا شود نبینی که چون زمانی دراز آید مشک و گل و جز آن را بوی نماند و نحال [illegible] بوی تر

جسم است که جسم مر ورا همی نپرورد و بجملگی هر معنی که آن از جسمی پدید آید و بجسم رسد جسم باشد و آنچه از اجسام مولد

از تاثیر اندر اجسام ناچار باخر هم بدان اجسام باز شود کز او پدید آمدست و دلیل بر درستی این قول آنست که جسم مولد

و چون از مولد چیزی بر آید از تاثیرست و آن تاثیر جسم باشد چنانکه کهتران تاثیر کنند نقصان پذیرد و اگر نقصان همی پذیرد

و مدد از آن چیزی باز نشود و آن تاثیر کنند بااندک مایه زمان فنا پذیرد و چون اجرام فلکی از این تاثیرست کز آن همی اندر

اجسام نبات و حیوان آید فنا همی نپذیرد ظاهر شدست که آن تاثیرست پس از فنای این اشخاص همی بدیشان باز گردد

و هر چیزی که مر آن جوهر لطیف را شرف دهد جسم باشد نه از جسم آید و ظاهرست که علم و حکمت و فضیلت که انسان از آن

جسم تو

دیگر جسم باشد

نفس لطیف نه اجسامند و شرف نفس ناطقه بدانست و چون این خیرات نه جسمست نه از جسمست و نه سوی جسم رسد پس بدین شرح

درست شد که نفس ناطقه نه جسمست و چون تاثیر جسمست نه از جسمست و چون حال اینست درست شد که بازگشت او با اجرام فلکی

که آن همه اجسامست نیست چون بازگشت تاثیرات که بنبات و حیوان رسیده بود از اجرام بود و چون بازگشت نفس ناطقه

و تاثیری که بدو رسیده بود نه با اجرامست درست شد که وجود او نه از اجرامست و چون خیرات که بنفس ناطقه رسد نه جسمست و از

جسم محدود همی نیاید و چون از محدود همی نیاید از بسیطی همی آید با محدود و آنچه از بسیط آید بسیط باشد و آنچه بسیط باشد

تاثیر مر ورا بسیط پذیرد و چیز بسیط از پذیرنده بسیط جدا نشود و واجب چنانکه چیز که بجسم رسد و جسم باشد از پذیرنده خویش جدا

شود از بهر آنکه جسم متجزیست و بسیط را جزو نیست و آنچه بمتجزی رسد هرچند که مدتی متصل شود بدو با او یکچیز نشود و آنچه

ببسیط رسد که مر ورا جزو نیست با او یکچیز شود و چون یکچیز شدن حکمت با نفس پس ظاهر کردیم که هر نفسی که او بخیرات که

از بسایط است آراسته شود ابد الآباد با آن خیرات باشد و با او یکچیز شود و باز نمودیم مر خردمند را که خیرات و جمال

و بها که با اجسام همی رسد از اجسام همی رسد و آنچه از اجسام آید و با اجسام رسد جسم باشد و آنچه جسم باشد و از جسم آید

بجسم باز گردد و جمال و بها و رونق حیوان و نبات اندر اجسامست و چون اندر اجسامست از اجسامست پس لازم

آید که آن تاثیرست که نبات و حیوان مر آن همی جمال و بها و رونق یابد نیز اجسامست هرچند که لطیف است آن اجسام

که آن خیرات جسمی همی از آن یابد اجرام فلکست و آن خیرست پس از آنکه از این اشخاص جدا شود با اجرام فلکی باز گردد و این

خیرات که موجود کننده این اجسامست و وجود آن خیرات بدانچه اجسامست هرچند لطیف اند از اجسامست و آنچه بها

و جمال و رونق او بتاثیر اجسام باشد وجود او وجود مکانی باشد نه وجود ابدی از بهر آنکه باز نمودیم که تاثیر از جسم باشد و باز

گردد بدان جسم که از او آمده باشد و مؤثر او مر ورا نخوانش بازگشت او بهم فنای خویش از بهر آنکه چون از مولد چیزی جدا همی

شود و مدد باز نگردد با اندک روزگار آن محدود فنا پذیرد و چون وجود آن تاثیر زیر بار آن تاثیر باشد که او همی نمو از چیز

همی هم

باز خواهد گشتن او ممکن الوجود باشد و ممکن الوجود فانی باشد و چون بها و جمال و رونق نبات و حیوان اندر اجسام آن
جمال و بها نیز اجسام است و از اجسام و ناچار میان اجسام گران جسام آمده است باز گردد و چون تاثیرات از او باز
گردد مر ورا پس از آن وجود باشد و برابر این قول گوییم که آنچه بها و جمال و رونق او به تاثیری باشد از اجسام آن تاثیر بر جسم
باشد و چون بر جسم باشد نه اندر جسم باشد پس تاثیر بر پرورنده تاثیر بر رسنده اجسام باشد و چون لازم است که تاثیر که بجسم رسد روزی
از او برخیزد و عکس قیاس واجب آید که آن تاثیر که نه از جسم آید و نه اندر جسم آید از تاثیر بر خویش برنخیزد پس درست کردیم که
رونق و بها و جمال که بنفس ناطقه رسد آن علم و حکمت باشد هرگز از او جدا نشود و آنچه جمال و بها و رونق او از او جدا نشود همیشه اندر
نعمت باشد و آنکه همیشه اندر نعمت باشد بهشتی باشد چنانکه خدای تعالی میگوید لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ
أَجْرٌ عَظِيمٌ پس نفس ناطقه که بحکمت رسد بهشتی شود و در مقابله این وضع جهالت و رذالت برابر فضیلت و حکمت ایستاده است



مر نفس ناطقه را که چون بران آلات و اسباب نیز آن هرگز از او جدا نشود پس از آنکه از کالبد جدا شده باشد و محروم باشد
و همیشه اندر آتش جاهلی باشد چنانکه خدای تعالی میگوید قوله وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ
أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ خردمند آنست که نفس خویش را هم امروز بهشت رساند بعلم و



عمل که رهایش ابدی اندر آنست آنگاه گوییم که جمله حسی که آن با برهان بمقرون است آنکه نفس ناطقه جوهر است و مر جوهری را بزرگی
از آن است و جمال و بهای جوهر بها آنست و اعراض جوهر نفس علم و حکمت و تمیز و فهم و تصور و دیگر فضایلست و آنچه او مر بزرگی
معنی باشد از معانی چون پذیرفتن آن معنی باز ماند ضد آن معنی که او مر برای آن باشد مر او پیوسته شود از بهر آنکه ضد اندر مقابله
یکدیگر ایستاده اند اندر آفرینش مر مثال بودن فساد اندر مقابل کون و فساد چیزی نیست جز بازرسیدن چیز بتمامی کون تا باز
گشتن با اصلهائی که بود کش او بران بوده است و چون ظاهر است که نفس را حسبت علم و حکمت و فضایل اعراض او شده پیدا است
که او جوهر است و جود او بأعراض او است چنانکه وجود جسم بأعراض او است و نقاوت و خاصیت جوهر بر حسب نقاوت فرضیت

اعراض او باشد چنانکه یاد کردیم که بوی خوش عرضی است از اعراض و مر مشک را نقاوت عرض او عزیز و نفیس کرده است و مرگین
بنجاست عرض خویش خوار و خسیس مانده است و بدان گفتیم که نفس مر برای اعراض است از علم و حکمت و تصور و تذکر و غیر آن گفتیم
که او مر برای اضداد این اعراض است از جهل و کژ فهمی و حمق و فراموشکاری که این اعراض فرو مایه مر او را باز ماندن او نیز
ستوده شود از پذیرفتن آن اعراض که مر ورا خاصه است اندر آفرینش عالم و پوشیده نیست که نفس لطیف زنده و جسم کثیف مرده و زندگی با
این جوهر روح بر برپذیرفتن روح بدین جوهر زنده بی مرگ که او است بر وجود صانعی مکلف که بدین تالیف میان این دو جوهر گزیده ضعیف
جدا اندر تالیف او است و چون صانع حکیم موجود است چنانکه اندر باب اثبات صانع گفتیم و صنع پر اندید و جوهر است گرد
یکی جسم است و دیگر نفس است و جسم بصنع او زنده شده است و شر نفس از آن گشت که بوده است لازم آید شناختن که
غرض صانع از این صنع شریف اندید و جوهر است نه توضیح آن و چون غرض صانع تشریف جوهر نفس است و تشریف او
مر جسم را روح بمجاورت نفس با او و بر این دعوی برهانست پیدا آمد که جوهر نفس آراسته است مر پذیرفتن خیرات را اندر زمان
مقارنت او با جسم و کمال او اندر باز رسیدن او است بدان خیرات که او سزاوار آنست و نفس اندر مدت متصل بودن
خویش بجسم بر مرکب حواس اندر راه رسیدن خویش است از حالی که آن نه خیرات است و نه شر تا بدرجات خیر باید رسیدن است
سر بر مثال کاغذی سفید که اگر بدست حکیمی مصلح رسد بعلم و حکمت آراسته شود و اگر بدست جاهلی مفسد افتد سخف و لغات
آلوده شود و رسیدن اعراض خاص جوهر نفس که آن علم و حکمت است بدو بتکلیف است و وضع صانع جز تکلیف چیزی نیست
از بهر آنکه تکلیف تغیر باشد و چون نفس که او نه زنده و نه مرده است بدین تکلیف کسی زنده شود و جز چنان کسی شود که
سوی بهتری و شرف و چیزی جز بتغیر متغیر نشود و چون تغیر او سوی بهتری و شرف باشد اما چون فعالیت متغیر از او بر
شود سوی حال اولی خویش که اتحال مر ورا پیش از پذیرفتن او بود مر صنع را باز گردد و آن فساد باشد مر ورا پس بدین شرح
که کردیم پیدا شد که رسیدن نفس بعلم و حکمت بخواست صانع حکیم است و باز ماندن جوهر او از این اعراض که نکاح است مر

سخف سبکی عقل

اوست تقصیر جو

در راه است و پیوسته شدن ابعاد این عرض مر او نه بخواست صانع اوست بلکه بتقصیر ایشان است که مصنوع بمیانجی ایشان
بکمال اولی خویش رسیده است و معنی این قول آنست که نفس بکمال خویش که آن مر مردم را کمال دوم است از علم و حکمت بکوشش خویش
رسد و بپاکیزگی و پاکی مزاج و اعتدال طبیعت که آن میانجی است مر رسانیدن او را بکمال اولی او که آن آسانگی آلات
مر پذیرفتن علم را بوقت بلوغ جسد او و چون او تقصیر کند اندر طلب علم با میانجی که یاد کردیم ناشایسته باشد بکمال
خویش نرسد و میل سوی فساد کند و دلیل بر درستی این قول آنست که اندر علم و حکمت شرف و بهاست مر نفس را و رسیدن
او بنعمت جاویدی مر اوراست و بهتری است رسانیدن مر صنع پذیر را از غرض صانع حکیم و رسیدن مصنوع بمیانجی و رنج
بباز ماندن او ناباشد از رسیدن بغرض صانع حکیم و درست کند مر این معنی را قول خدای که همی گوید یُرِیدُ اللهُ بِکُمُ الیُسرَ



وَلا یُرِیدُ بِکُمُ العُسرَ و چنانکه مر جوهر جسم را پیش از آغاز حرکت که طبیعت بدان موجود شده است اندر عقل صورتی ثابت
نیست و نبوده است مر جوهر نفس را پیش از این که فضل یابد بنام خرد یا بکی و جهل بر او نشیند اندر عقل صورتی ثابت نیست و
نبوده است و معانی نام عالمی و حکیمی یا نام جهل و غفلت بر اطفال که بمنزلت قبول علم نرسیده باشند بر درستی این معنی مارا
گواه است سوی عقلا آنگاه گوییم که مر نفس مردم را نیز خیراتی دیگر است که آن از جانب کالبد بدو پیوسته شود چون
قوت ترکیب و اعتدال مزاج و درستی و جز آن و برابر این خیرات شرهاست مر او را چون ضعیفی ترکیب و شوریدگی
مزاج و کری و نابینایی و جز آن و مر این خیرها و شرها را سوی نفس از آن نسبت کردیم پس از آنکه از علایق جسدی
بود که مردم بر این خیرها بر تهذیب نفس پادشاه شود و بدین شرها از تهذیب او باز ماند بمثل که مر کسی که مزاجش معتدل باشد
متواضع و نیکو سیرت باشد اندر کمال اول خویش و بکسب مر علم و حکمت و محاسن الاخلاق را زود تواند پذیرفتن و
چون تیره مزاج و ضعیف آلت باشد بدخو باشد و بی‌مقدار و ناممیز و بدین اسباب از نفع علم و حکمت باز ماند پس این
خیرات که علایق جسد است بر مثال مرکب و آلت است مر نفس را از بهر رسیدن او بکمال دوم خویش و هر چند مر او را

بر راست کردن این آلات از عقل ظاهرتر است و اگر مرکب و آلتش راست و مهیا باشد مر نفس را سوی کمال دوم ایمن‌تر آن شرف را
رسیدن او هم بدان زودتر باشد و هم بی‌رنج‌تر و چون حال این است گوییم که نفس مردم از منزلت جهل تا از شر غفلت همی بر مرکب
جسم بمثل چو کسی سوی بیمارستان علم یا بوستان حکمت شود و او اندر این راه بر مثال مسافری است که خر بر انگیزد و با اندیشیدن
مر وار الغم کردن نیست و چون مر او را پیش از رسیدن بر انگیزد و با فقر اندیشیدن نام علم یا جهل دادن محالست روا نیست که
گوییم پوستین او مر این سیلان را نمایان و نشستن او بر انگیزد بخواست خویش است و چون نشستن او بر انگیزد و رفتن او پس این
نه بخواست خویش نیست و بخواست دیگری است و رفتن چیزی پاکی بمراد دیگری جز بتکلیف نباشد پس پیدا شد که نفس مر مرکب
طبیعت بتکلیف صانع حکیم همی نشیند و چون مر مرکب نفس که خاک است و او بدان همی بعلم و حکمت رسد این هیکل مر درست کرد
همی اندک همی ویران شود و ویرانی او در علت جدا شدن این مواد او باشد از او و این هیکل تا این جوهر بر اوست آبادان
و کارکن است و واجب آید از حکم عقل که این جوهر اندر این کالبد جزوی همی از کالبد کلی آید که آن کالبد همیشه آبادان و
کارکن باشد و جز بیرون شدن آن جوهر آن کالبد کلی ویران و بیکار نشود و چون همی بینیم که این کالبد که ما راست
بر مرکز عالمست و از خاک است که او منفعل تحت همه جمیع فعلها چنانکه اندر باب فاعل و منفعل پیش از این اندر این کتاب
سخن گفتیم همی دانیم که آن جوهر که او فاعل حی است و جسم بمجاورت او فاعل شود از تحت همی بجسمی پیوسته شود که او
فاعلتر جسمی نیست و آن جوهر فلک است و کواکب که فعل از صانع حکیم پذیرفته است بمیانجی و صنع صانع حکیم مر جوهر را اندر صورت
فعل فرقه کرده است و چون اشخاص حیوان مر جوهر انگیزند پدید آینده است این حال دلیل است بر آنکه این افاضت بر
مرکز از جوهری عالیست و چون اشخاص حیوان که آن اجزای طبایع است به پیوسته شدن جوهر نفس بدو همی زینت
و رونق پذیرد پس از آنکه بی زینت و بی رونق باشد و همی فاعل شود پس از آنکه منفعل بود باز چون این جوهر از این اشخاص
جدا شود این زینت و رونق و فعل همی از او بشود و اجرام علوی از افلاک و کواکب بر حال مانده اند بر صورت ایشان

همی م

همی زایل شود و زین فصل این حال دلیلست بر آنکه کل انجوهر که جزو ازوان هرگز آینده است و آن اجرام که احوال ایشان ثابت
مخالفست پیوسته و انجوهر از تحت مدار ان جسم عالی پیوسته است تا این جسم عالی بمجاورت انجوهر که فاعل حقیقت بر دوام
فاعل خویش گشته و بدانچه صنع از صانع بی میانجی بپذیرفت مانند صانع خویش همیشگی فاعل شده است آنگاه گوئیم که جسمی
که نفس مردم پیوسته است کاملتر است از جسم بی نفس و مر نفوس را مراتبست و شریفترین نفسی نفس ناطقه است پس شریفترین جسمی جسم
مردمست اندر حال زندگی او و رسیدن او بکمال خویش از زیادتست بمدتی بمیانجی دیگر اجسام چنانکه پیش از این اندر این
کتاب گفته شده است و آن اجسام که حد مردم میانجی ایشان کسی از زیادتی بمدتی بکمال خویش رسد که مانند امهات افلاک
و نجوم و جسم نباتی است پس لازم آید که رسیدن این اجسام که حد مردم میانجی ایشان همی بکمال خویش رسد بکمال خویش
نه از زیادتی بوده است و نه اندر مدتی و برهان بر درستی این قول آنست که اگر مر آن اجسام را از زیادتی کردندی بمدتی بایستی کردن
و اگر آن زیادت بمدتی کردندی بمیانجی دیگر اجسام بایستی که کرده شدی و اگر چنین بودی اجسام نامتناهی بودی و چون جسم
متناهیست این حال دلیلست بر آنکه بودش اجسام علوی بی میانجی دیگر اجسام نبوده است نه از زیادتی بوده است و نه بمدتی و بودن
اجسام فرودین از امهات مولید از زیادتی بمدتی بمیانجی دیگر اجسام برهانست بر درستی آنچه گفتیم که بودش اجسام
برین نه از زیادتی بوده است و نه بمدتی از بهر آنکه میانجی دیگر اجسام نبوده است و این برهانی روشن است و چون مر این قول را
روشن کردیم اندر تقویت همین گوئیم که آنچه از اجسام پس از زیادتی بمدتی همی بکمال خویش رسد نیز بمدتی فساد پذیرد و آن
فساد چیزی نیست مگر بازگشتن او بدان صورتهای اولی که هیولی نخستین مر آن را از صانع اولی بی میانجی پذیرفته بود همی چون
شخص کز طبایع ترکیب یافته باشد فساد پذیرد معنی قول ما که گفتیم شخص حیوان فساد پذیرفتن باشد که همی گوئیم آنچه
از او خاک بود بصورت خاکی باز گشت و آنچه آب بود و هوا و آتش باصول خویش باز گشتند و خاکی و آبی و هوائی و آتشی
بر هیولی اولی صورتهای نخستین است که هیولی مر آن را از صانع بی میانجی پذیرفت بلکه وجود او بدین صور تنها بوده است

و چون میانجی دیگر اجسام نبوده است صح

بهی ۲

و آن فساد چیزی نیست مگر تباه شدن صنع میانجیان جسمانی پس پیدا کردیم که فساد اشخاص موالید بازگشتن جوهر جسمست
از صورتیکه آن بمیانجی این آلات ولادت علوی حاصل شده است بر او بصورتهائیکه بی میانجی اجسام حاصل شده است
مر او را و چون حال اینست که آنچه از زیادتی همی بوده شود بمدتی همی فساد پذیرد و آن فساد چیزی نیست مگر بازگشتن اجزای
آن صورتهائی بصورتهای اولی خویش و درست کردیم که بودش افلاک و انجم نه از زیادتی بوده است و نه بمدتی روا نیست که
بقای این مصنوع که عالمست بمدتی متناهی باشد مگر که صانع او اندر فساد او صلاحی بیند و پدید آرد از بهر آنکه اندر فساد
چیزهای صلاح دیگر چیزها ظاهر است اندر عالم و اندر تفصیل آن باید و مر نفس ناطقه را پیوستن بجسم خویش از او آن دو قوت تفصیل آن
یکی قوت علم که تحت فعلی از افعال او تصورات و دیگر قوت عمل که تحت فعلی از افعال او آرزومند است او سوی طلب
کردن مر آن چیز را که اندر جوهر او مرکوز است طلب آن از بقای ابدی و مر نفس کز این دو قوت او این دو فعل وجود
نیاید آن نفس بهیمی باشد و آن نفس کز کارش این دو فعل نیاید آن نفس فرشتگی باشد پس پیوستن نفس بجسم
علت مر بفعل آمدن این دو قوت را که او بر آن محمولست از او و جسم مر نفس را مرکبی شایسته است مر رسیدن را
از منزل قوت بشهر فعل و پیوستن نفس کل با اجرام علوی که فاعلانند بر دوام بصنع الهیست که مر آن را حکمی نیست آنچه
نه بمادتیست و نه بمدتی اعنی که آن صنع بزیادتی نبوده است که آن حاصل بوده است پس از این صنع چنانکه گفتیم و
پدید آمدن شخصی مردم بآغاز بودش کز جفتی کمتر نشاید و بیشتر از آن روا باشد و همچنین از حیوانات جفتی که نوع او
بزایش باید است از صنع الهی بمیانجی و زایش و رسیدن اندر عقل ثابتست آنگاه نفس که او فاعل جسمست و نامتناهیست
دو قوتش نامتناهیست قدرت یافتست بر آراسته کردن مر اجزای طبایع را مر پذیرفتن اجزای او را اعنی مر نفوس جزو را
و بدین قول نه آن همی خواهیم که نفس از نفس جزویست پدید آمده است که بعضی از اوست از بهر آنکه نفس نه جسمست و چون
نه جسمست متبعض نیست بلکه مر جوهر نفس را حال پدید آوردنست مر مثال خویش را بدان قوت الهی که یافتست و لیکن

هر چیزی را اندر ذات خویش با اعتقادی چنانکه چیزها چنانست ۲

۲ نفس ۲

آنچه بسه

ازاین صفت پاکست بلکه از او چون او ئی پدید آید یا گذارد آن نقصانی شود و آن نفس است و آراسته کردن نفس مردم
دیگر حیوانات زاینده مر اجزای طبایع اندر هیکل خویش مر پذیرفتن دیگر نفس را هم چنین او بحجت تام مر آن را ترتیب
که ظاهر است از بودش نفس اندر کالبد بفعل آید مر آنید عوی بار ابر بانست و هم این حال آراسته کردن نفس رویننده
مر اجزای طبایع را اندر کالبد نباتی خویش از بهر پذیرفتن امثال خویش و بوجود آمدن آن چنانکه گوئیم این نفس کاندر ان
خلقت که او گیاه است کندم است یا دیگر دانه از دانها توانا است بر آراسته کردن مر اجزای طبایع را اندر نبات
خویش که آن اسلی او است یا جسد او است مثل تا بپذیرد مر نفسها ئیرا از نوع او که مر هر یکیرا از آن همان قوت و فعل
باشد که مر و را است و مادت از نفس کلی که آن افلاکست بر این جنبان کرد او لهای این صنع الهی است با بداع
پدید آمده است بوقت و شوق و لذت بدین نفوس پیوسته است اندر زایش امثال خویش بدان سبب که پدید آمدن
آن نفوس اندر ان اشخاص که پدید آمده است با بداع بود است بمیانجی نر و ماده و تخم و نطفه و مصنوع اشخاص الهی
که بمیانجی پدید آمده است که هر چیز چنانکه گفتیم اندر معنی بازگشتن اشخاص باصول طبایع که آن از صنع الهی مصنوعست
و لذت یافتن حیوان از مجامعت بر درستی آنچه گفتیم گواست و اگر آن صنع نخستین نبودی با بداع حیوان یا بدیگر
جفت گرفتن دی و زایش نبودی و هم این است حال تخمهای نبات که جملگی آن بسی جفت گرفته پدید آید از بهر آنکه
مر نبات را حرکت ارادی نیست و آن جفت گرفتن از جفت گرفتن حیوان عجب تر است چنانکه پیش از این گفتیم اما
صنع الهی ابداع است که عقل را اثبات آن اضطراری است و لیکن از تصور کردن چگونگی آن عاجز است و منع عسر
است که عقل بر تصور آن مطلع است و مثال آن چنانست که عقل داند که باری سبحانه هست کننده عقل و نفس و هیولی
و صورت است نه از چیزی و لیکن نتواند تصور کردن که چیزی نه از چیزی چگونه پیدا کردن و همچنین داند که اشخاص
نخستین از مردم و حیوانات زایشی و نباتهای با تخم و بار با بداع پدید آمده است تا پس از آن زایش و رستن بگو

ابداع عقلی

یعنی هم

گشت و لیکن نتواند تصور کردن که جفتی حیوان چگونه بوده شود به زایش از بهر آنکه این صنعها الهیت و چون صنع الهیر
مرتبت و آن صنع که ترکیب طبایع برود پدید آمده است پیش از صنع اصلهای اشخاص نبات و حیوان بوده است این صنع
دوم بمیانجی آن صنع نخستین پدید آمده باشد از آنکه این صنع دوم بنوع باقیست نه باشخاص و اشخاص باقیست باز گشتن ری
آن صنع نخستین و آن صنع نخستین بر اصول طبایع افتاده است لاجرم آن اصول بذوات خویش باقیست و نفس که او جوهری
بسیط است و سپری شونده نیست بارزوی آن صنع الهی که بر اشخاص نخستین افتاده است و با مدار کرد است بدان مر آنرا بر اثر
کار سپری کننده و ترکیب سپری کننده مر اشخاص را بقوتهای خویش چنانکه عقل بر آن مطلع است و همچنین آنچه از مرکبات بصنع الهی
ترکیب یافته است مر عقلا اثبات افراد آن مرکبات پیش از ترکیب اضطراری است و لیکن از تصور ابداع آن مفردات
و ترکیب و تفصیل آن بکیفیت عاجز است چنانکه چون مر تخمی از تخمهای نبات جفتی است بلکه دیگر پیوسته و مرکب کرده چاره
نیست از آنکه مر یکی از آن تخمها مفرد موجود شده است آنگاه بیکدیگر پیوسته شدستند همچنانکه تخم جفتی از مر حیوانی
باغاز کون بجمع جدا جدا موجود شدستند آنگاه جفت گرفتند و این وجهی است از وجوه قیاس و دیگر وجه آنست
که وجب علم دانهای جفت گرفته پدید آمدند با بداع چنانکه حیوانات جفت جفت پدید آمدند و پدید آمدن جفتی حیوان
آراسته شده مر جفت گرفتن را تا بر آمیند با نسله است مر پدید آمدن دانه که نسرا با دیگر دانه جفت کرده و آراسته شده
مر رستن را تا بار آرند و لیکن مر عقلا اندر تصور ابداع آن رای نیست و هم اینست جفتی نفس با جسم و هیولی با صورت که
چاره نیست مر عقلا از ثابت کردن افرادان پیش از جفت شدن آن و لیکن نتواند مر یکیرا بجفت او ثابت کردن
از بهر آنکه هیولی که ظهور ثبات او بصورت است و صورت که ثبوت فعل او بهیولیست جدا جدا اندر عقل ثابت شوند مگر
بوهم و هم اینست حال نفس که او بجوهر خویش فعالست و ظهور فعل او جز اندر جسم نیست که عقل مرو را بفعل ثابت نتواند
کردن از بهر آنکه تا نفس اندر جسم نباشد مر و را فعل نباشد و آنچه بفعل نباشد نه نفس باشد پس این نایافتنی باشد معنی و محالست

لطیفت یاد

که ثابت منفی باشد یا موجود معدوم باشد اما روا باشد که نفس پس از آنکه بلطف فعل خویش اندر جسم ثابت شده
باشد و صورت معلومات یافته پس از جدا شدن او از جسد بذات خویش قایم باشد و چون حال اینست که نفس
بجوهر خویش از صنع الهی فعال پدید آمده است و فعل او اندر جسمست روا نیست که میان وجود او و وجود جسم زمان
باشد البته بلکه این جفت بصنع الهی باید که ممزوج باشد با آغاز آنگاه پس از آن چگونگی پیوستن نفس با این جسم
جسمی کثیفی مر عقل تعلیم پذیرفته را اظهار کنیم آن راست کردن نفس است مر اجزای طبایع را اندر شخص نبات تا
شایسته شود مر پذیرفتن روح نمایی را که آن نخست اثر است از آثار نفس و پس از آن روح حسی تا مهیا باشد مر پذیرفتن
نفس ناطقه را چنانکه شرح آن بآغاز این قول گفتیم حاصل باید کرد مر این قول را تا تامل کنند و الله الموفق و المعین قول
بیست و دوم اندر چرائی پیوستن نفس بجسم و بیان آن از آنچه مر علمای دین حق
و حکمای پیشین را اقوال مختلف است اندر این معنی خواستیم که اندر این کتاب باز گوییم اقوال (خلاف) ایشان را و پدید کنیم مر اهل
عقل مر چرائی پیوستن نفس را بجسم پیش از آنکه بقولی رسیم که مقصود ما از تالیف این کتاب آنست و آن مقصود بیان
از آنکه نفس چرا بر مثال مسافریست اندر این عالم و از کجا همی آید و کجا همی شود و اندر این سفر زاد او چیست
پس گوییم که جملگی حکما و علما که چرائی کار را پرسیده اند دو گروهند یک گروه رسولان خدای و اتباع ایشانند که
بکتابهای خدا مقرند و دیگر گروه منکران نبوت و تنزیل و اتباع ایشانند و گویند که حکما دو گروهند و همیشه از آن
دیگرند بعضی اندر دین حکمت نیست و آن گروه که رسولان و کتابهای خدا مقر نبودند گروهی یک گروه اند که
مر جسم جز جسم را نشناسند و روح را نیز جسم گویند و لیکن گویند که روح جسمی لطیفست و مر فرشتگان را اجسام لطیف
گویند و هر چند که گویند فرشتگان روحانی اند اعتقادشان آنست که روح جسمی تنک باشد چون نوری از انوار
که گویند جبرئیل نزدیک رسول صلی الله علیه و آله آمدی و با او بآواز و حروف سخن گفتی و از پیش او باسمان بر شدی

و خواستی خویش بزرگ کردی و خواستی خورد کردی و خردمند داند که آنچه ببالد و بشنود و ببرد و بآواز سخن
گوید و خورد و تر و بزرگتر شود جسم باشد و یک گروه حشویات امتند و گویند مر نفس مردم را بی جسم ثبات نیست و مردم را
رنج و راحت از راه جسم باشد اندر هر دو عالم و لذت او بهر دو سرای اندر خوردن و پوشیدن و مباشرت است
و تنزیل کتاب را گرفته اند و دست از تاویل آن باز داشته اند و گویند که خدای همی گوید مر بهشتیان را
که بر تختهای آراسته تکیه زده باشند رو باروی بدین آیه قوله عَلَىٰ سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ مُتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ
يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ لَا يُصَدَّعُونَ
عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ
الْمَكْنُونِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ و یک گروه چون کار را خطیر (امر عظیم) کشید و حجت بشنوند و مر کسی که جز بر (اعتقاد)
ایشانست کافر گویند و آن گروه مردم را زنده جسمانی سخن گوی را دانند و گویند ایزد تعالی ما را از بهر آن آفرید تا نعمتهای او را
بخوریم و اگر مردم نبودی نعمتهای خدای ناخورده بماندی و ضایع شدی و دیگر گروه هستند که گویند نفس بجسم باقی نیست
و او جوهریست قایم بذات و باقی او مر لذت جسمانی را اندر این عالم است بجسم و سرای آخرت جسم نیست و
باقی نفس مر لذت روحانی را اندر آخرت بذات خویش است بی میانجی جسم و مر فرشتگان را ارواح مجرد
با جای گیر گویند و گویند جبرئیل بر دل رسول صلی الله علیه و آله فرود آمد و وحی بالهام باشد نه بآواز و حروف و
حجت بر این دعوی قول خدای آرند قوله نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ و حجت بر آنکه گفته اند سرای آخرت جسم نیست قول خدا تعالی دارند که همی گوید قوله
وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ و گویند که این آیه دلیلست بر آنکه سرای
آخرت بذات خویش زنده است و آنچه بذات خویش زنده باشد مر او را جسم نباشد بلکه جسم حیوان را باشد

سوره واقعه

... بدین آیت لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

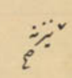
سوره شعراء

سوره عنکبوت

که زندگی او بروح باشد نه بذات و آنچه او از آفرینش خویش بمعقول که گفتند سرای آخرت جسم نیست و ارواح مجردست
گواه آوردند بدانچه گفتند دوست ما حجت با نفس آنچه در این عالم حجت بر زندگی پس واجب آید که آن عالم زنده
باشد بجملگی گفتند که روا نباشد مر جسم را که او از نفس زندگی پذیرفتست عالی باشد مر نفس را که او مر جسم را زندگی
دهنده است عالی نباشد و حجت آوردند مر قول خدای تعالی را که همی گوید در صفت بهشت قوله فیها ما تشتهی
الانفس وتلذ الاعین وانتم فیها خالدون و گفتند این آیه دلیلست بر آنکه لذات بهشت جسمانی
نیست از بهر آنکه همی گوید اندر بهشت آنست که نفس آرزو کند و چشمها را خوش آید و نخست آرزوی نفس بقای ابدیست
و اینچیزی جسمی نیست و دیگر آرزوی مردم آنست که بداند مر ورا چرا آفریدند و آنچه نه جسمست چگونه است و آنچه بدین ماند
از چیزهائی که مر نفس را آرزوی شناختن آنست و آن همه علمیست نه جسمی و آنچه بچشم خوش آید نیز جسمی نیست بلکه
لطایفیست که جسم بدان آراسته است و حکمای پیشین که متابعت رسولان علیهم السلام کردند و مر کتابهای
خدایرا منکر نشدند تو باول فصل خویش را بدانچه مر خویشتن را بقرآمدن بر پیروان خویش را به پیغمبری در تابعان خویش
بدعوی پیغمبری پس از آنکه مر آنرا منکر بودند دروغ زن کردند و بپیچیدند و بکشتند بدو گروه شدند گروهی گفتند
که نفس مردم پس از آنکه از جسد جدا شود ناچیز شود همچون نفسهای نباتی و حیوانی و بجمله گفتند مر او را وجودی نیست
بسته و او چیزی نیست مگر اعتدال که از طبایع جسمی پدید آید بحرکات اجسام و اجرام علوی و پدید آمدن مردم و
دیگر حیوان و نبات نه بخواست صانع مریدست تا از چرای او باز شاید جستن و این گروه دهریان فلاسفه اند که
دهریان بوده و دیگر گروه گفتند که نفس پس از جدا شدن او از جسد بذات خویش قایمست آنگاه این گروه نیز دو
فرقه شدند گروهی گفتند که مر نفس را جز این عالم جسمی سرائی نیست و جزای نیکی و بدی جسم اندر این سرای باید
اندر اجسام و پیوستن او بجسم بعضی بلذت یا مر لذات را اندر این سرای باید دیگر گروه مر نفوس را ثواب گویند بلکه

گویند که نفس بر مثال پیشه ور است که همه پیشها بداند چون دست افزار پیشها بیابد و جسم مر او را بمنزلت دست افزارست
اگر اندر جسم مورچه آید مر آن آلت را کار بندد و مورچگی کند و اگر اندر جسم اسب آید اسبی کند بر مثال مردی که
اگر اره و تیشه یابد درودگری کند و اگر آلت بافندگی یابد جولاهی کند و گویند نفوس اندر اجسام همی گردد
اندر این عالم و این قول بقراط است اندر کتاب فاذن و قول افلاطونست اندر کتاب طیماوس و قول ارسطاطالیس
با آنکه قول این حکما مختلفست اندر کتب ایشان مر پیغمبران را نا کردندی اندر پیغمبران عقلی بوده اند که با عز زمان
خویش باز گشته اند از آن جماعت افلاطون اما قول بقراط تمامتر است و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و
فاعلی خویش فتنه شده است و از عالم خویش بیفتاده است و اندر هیولی آویخته است بآرزوی لذت جسمانی و مر نفس را
عالمیست جز این عالم ولیکن چون با هیولی بیامیخت مر عالم خویش را فراموش کرده است و باری سبحانه مر عقل را
فرستاده است اندر این عالم تا مر نفس را آگاه کند که اینکه همی کند خطاست و مر او را از عالم او یاد دهد تا دست
از این عالم کوتاه کند و بعالم خویش باز گردد و گفتند این گروه که حکمت رسالتست مر نفس را سوی سرای او و هر که
حکمت بیاموزد نفس او از این خطا آگاه شود و سرای خویش باز گردد و بنعمت ابدی برسد و لیکن نفس تا بعلم فلاسفه
نرسد از این راز آگاه نشود و فریفته بودن بر هیولی نزهت و علت پیوستن نفس بجسم مر زندگی و ارادت و غفلت
نفس را نهادند این گروه و گروهی از حکما گفتند که نفس جوهریست نا میرنده و پذیرنده علم الهیت و جفت کننده او
با جسم خدایست از بهر آنکه تا مر علم را بپذیرد و پس از آن از جسم جدا شود و بسرای لطیف رسد و جزای فعل خویش یابد
بر بدی و نیکی بیابد اینست اختلاف حکما و علما اندر چرای پیوستن نفس بجسم و اکنون ما اندر این معنی بقول حق گوئیم
و مر حق را از باطل برهان جدا کنیم بهدایت هادی خدای تعالی و بارشاد امام حق از خاندان رسول صلی الله علیه و آله
و گوئیم پیوستن لطیفست و از خویشتن و از جدا شدن خبر دهد و پیوستن نفس بجسم با جدائی ایشان از یکدیگر بصفات

دلیلست بر جدائی ایشان از یکدیگر پس از این پیوستگی و این پیوستن مر نفس را با جسم نیز دلیلست بر آنکه ایجاد از موجد
بوجود این هر دو جوهر بر هر یکی از ان بافراد او فتاده است هرچند که میان بودش ایشان زمان نبوده است و جدا شدن این
دو جوهر از یکدیگر پس از پیوستگی گواهی دهد که وجود ایشان جدا جدا شده است تا پس از پیوستگی میل دارند سوی
بازگشتن بدان حال اولی خویش که ایجاد ایشان بران بوده است و میل هر یکی از این دو جوهر سوی جدا شدن از یکدیگر
بطبع گواهست بر آنکه آن ایجاد که ایشان جدا جدا موجود شده اند از مبدع ایشان بی میانجی بوده است تا از این
امتزاج و ازدواج که بمیانجیان یافته اند گریزنده اند و بدان انفراد که بصنع مبدع یافته اند آرزومند همچنانکه مرکبات
که از طبایع بسی میانجیان پدید آیند از نبات و حیوان میل دارند سوی فساد این ترکیب از این ترکیب دوم که بمیانجی
یافته اند و بازگشتن سوی ان حال اولی خویش که مر آنرا از صانع خویش بیمیانجی یافته اند اعنی که خاک نه بمیانجی افلاک و انجم
خاکی یافته است و آب و هوا و آتش بدین میانجیان علوی آبی و هوائی و آتشی یافته اند بلکه این اجسام مر این صورتهای اولی را



بصنع مبدع یافته اند بیمیانجی از انست که مرکبات ترکیب دوم سوی آن ترکیب اولی بازگرنده اند و مر آنرا بطبع
جوینده اند و چون درست کردیم که وجود این دو جوهر بآغاز جدا جدا بوده است و مر چیز را چاره نیست از بازگشتن
بحال اولی خویش چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا



فَاعِلِينَ گوئیم که بضرورت عقل واجبست که پیوستن نفس بجسم از بهر آنست تا بهتر از آن شود که آن باغاز بران بوده
و این بهتری مر او را جز از راه پیوستن او بجسم حاصل نیاید و برهان بر درستی این قول آنست که می بینیم که جسم از پیوستن
با نفس حسی بهتر از آن شود که هست بغایت بهتری از بهر آنکه همی زندگی و حرکت بارادت یابد پس از آنکه مرده و
بی زندگی بود و بخواست و زنده شدن مرده بغایت بهتری او باشد و چون صنع ظاهر است بر آنچه جسم بنفس زنده
شونده است و صنع جز از بهر بهتر کردن مر چیز را نباشد و بدتر شدن چیز جز گشتن از حالی که بر آنست و نارسیدن

بکمال بهتری نباشد خردمند مر این قول را که همی گوئیم پیوستن نفس بجسم از بهر آنست که تا نفس بهتر از آن شود که هست منکر
نتواند شدن آنگاه گوئیم که بهتری نفس که او جوهریست پذیرا مر آثار عقل را جز به پذیرفتن او مر علم و حکمت را نباشد از بهر آنکه
علم و حکمت اثرهای عقلند و هر اضافه مر جوهر نفس را و شرف مر جوهری را جز بشرف عرض او است و علم و حکمت بنفس جز از راه
حواس نرسد و حواس مر نفس را جز اندر جسم حاصل نیاید و نفس سوی آنچه از راه حواس بدان نرسد دلیل و راه نیابد چنانکه
نابینای مادرزاد مر رنگها و شکلها و حرکتها را تصور نتواند کردن و گنگ مادرزاد مر آواز را نشناسد چنانکه اندر قول که
اندر حواس ظاهر گفتیم شرح این احوال کرده شده است و اگر کسی مر این قول را که همی گوئیم علت پیوستن نفس بجسم آنست
تا نفس بهتر از آن شود که هست بدانچه از راه حواس ظاهر بر محسوسات مطلع شود و حواس ظاهر او مر حواس باطن او را
سوی معقولات راه بر د منکر شود و دانا شدن نفوس مردم در دست حواس و جاهل ماندن نفوس کسانی که حواس بعضی
یا شنوائی مختل است مر او را گواهی دهد و مر او را دروغ زن کند با آنکه نگاه داشتن صانع حکیم مر جسد را برین نگارهای بسیار
و صورتهای گوناگون و حاصل شدن معنیهای بسیار از این نگوهر اندر این نگوهر که جسد مردمست بسبب صورت حسی و
ایستادن قوتهای نفس ناطقه اندر جایهائی که مر آنرا از بهر آن قوتهای مر او را کرده اند و مطلع شدن نفس ناطقه
بدان قوتها از راه این جایهای حسی جسدی بر آن معنیها که مر او را بدان جز از آن راه اطلاع نیست همه کتابهای الهیست چنانکه

شرح آن مع

پیش از این گفتیم و اگر حکمی بودی که نفس جز بدین تصویر و تشریح که اندر صنع صانع حکیم مر جسم را افتاده است دانا شدی از این
صنع فایده یافتی نفس بازگشتی آن صنع بیهوده و بازی بودی و این گمان بیخردان است چنانکه خدای تعالی همی گوید



قوله وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ
النَّارِ و شرف این جوهر خسیس تبدل الاحوال که جسمست از پیوستگی او بنفس بدانچه شی شود بسبب آن حس و حرکت
ارادی و آرایشهای روحانی مر نفوس عقلا را دلیلست بر شرف یافتن نفس نیز از پیوستگی او با جسم براه حواس از علم

وحکمت را زبهر آنکه هر یکی از آن یا جوهر پذیرنده صورتست و شرف جوهر بصورتست و صورت جسم محسوس است و صورت
نفس معقولست و چون صورت محسوس مر جسم را بدین پیوستگی که یاد کردیم همی حاصل آید خردمند از آن بیابد و بشناسد حق
که صورت معقول مر نفس را نیز از این پیوستگی که یاد کردیم همی حاصل آید و داند خرد تمام که نفس بدان از گشته که چون
از این صنع مر این جوهر را که جسمست چندین شرف و کمال همی حاصل آید روا نباشد که مر آن دیگر جوهر را از این
صنع فایده نباشد و روا نباشد که صنع حکیم مر دو جوهر را تا از یکروی حکمت و خیر و تشریف باشد و از دیگر روی
جهل و شر و تضییع باشد اما این اشتباه مر بیشتر از عقلا را همی افتد تا همی مر تشریف نفس را منکر شوند بدو سبب همی فتند
یکی بدانکه جوهر نفس را همی اثبات نتوانند کردن و دیگر بدانکه شرف نفس اندر انقیاد او سبب است مر صانع خویش را
و آن انقیاد از او مر صانع را جز بمیانجیان نفسانی نباشد و دلیل بر درستی این قول آنست که جسم جوهری منقاد است
مر صانع را و عیان است مر پذیرفتن صورتهای خویش را که شرف و جمال او بدانست و میانجیان جسمانی که جسم صورت
بدیشان پذیرد و آن تخمها و نطفهها و افلاک و انجم‌اند ایستاده‌اند بر تصویر مر جسم الاجرام شرف را و ظاهر شود
بدانچه مر او را همی جسم خواست نیست و مر نفس را خواست و انقیاد او همی خالص نشود بلکه مر صانع خویش را
و میانجیان نفسانی را چنانکه انقیاد جسم خالص شده است مر صانع را و میانجیان جسمانی را لاجرم بیشتر از نفس همی
بجمال و شرف خاص نرسیده‌اند بسبب که یاد کردیم و این حجتی شافیست اما اگر کسی گوید که (چون داد) متعذر قول تو آنست که مر چیزها را
جایز نیست از باز گشتن بکمال خویش و همی گویی که نفس از پیوستن بجسم همی بعلم و حکمت رسد این قول از تو مر او را
مرا آنکه نفس پیش از پیوستن بجسم جاهل و بی صورت بوده است و پس نتیجه از این دو مقدمه حاصل آید که نفس همچنان جاهل
خواهد شدن باخر کار اول بوده است جواب ما مر او را آنست که گوییم آنچه علت گشتن حال او در رسیدن جهت و جهل باشد
بکمال خویش چون آن چیز دیگر بکمال خویش برسد و بحال اولی خویش باز گردد از بهر آن علت از او

چنانکه علت گشتن حال جسم از آنچه او بر آنست رسیدن نفس است بکمال خویش لاجرم چون نفس اندر و بکمال خویش
رسد و آن یافتن او باشد از راه حواس مر محسوسات را و دلیل گرفتن از آن بحواس باطن بر معقولات مدتی که اندر آن
مدت همی سبب میانجیان نادان از طبایع و افلاک و انجم و جز آن بدو برسد از آن پس جسم بحال خویش باز گردد
و صورتها که یافتست از گوشت و پوست و استخوان و جز آن بگسلد اما آنچه اندر راه تمام شدن خویش باشد از
چیزی که مر او را حقیقی موجود است نه بحال نقصان خویش باز گردد و نه نیست شود از بهر آنکه نیست موجودی نیست و
آنچه مبدع حق مر او را نه از چیزیست که از آن همی شود و وجود جوهر نفس را (آغاز) نه از چیزیست مر علم الهی را که رسیدن او
بدان علم از راه صحبت جسم مر نفس را منزلت مرکب و آلتست تا از محل است بعلم حال خویش رسد و آن تصور او باشد
بعلم الهی اعنی تجرید توحید و شناختن مر لطایف و کثایف را که نوعهای آفرینش‌اند و آنچه وجود او پذیرفتن معنی باشد
از معانی کمال او اندر پذیرفتن آن معانی باشد که او موجود حق آنگاه شود که بدین کمال برسد پس نفس تا از جسم جدا
نشود پس از یافتن مر جوهر را اندر او بتصور کردن آنچه مر او را از بهر آن موجود کرده‌اند یا بحق یا بباطل اندر
راه رسیدن بکمال خویش باشد و کمال او اندر قبول حکمت الهیست و مر نفس را پیش از پیوستن او بجسم و یافتن جوهر
نام علم یا جهل محالست نبینی که مر کودک خرد را چون هنوز به پذیرفتن علم نرسیده باشد جاهل نگویند و همچنین
عالم نگویندش و این حال دلیلست بر آنکه نفس ناطقه اندر راه رسیدنست بکمال خویش و جهل او چیزی ثابت نیست
بلکه عدم علمست و این دو چیز که علم و جهل است اضداد نیستند چنانکه گرمی و سردی و تری و خشکی اضداد اند و مر یکی
از آن بذات خویش قایمست بلکه علم چیزیست از بهر آنکه او تصور نفس است مر چیزها را چنانکه هستند و مر علم که
او چیزی نیست بلکه عدم چیزیست جهل است چنانکه مستی توانگری که او چیزی بل است و ملک و مر درویشی است که
او چیزی نیست بلکه نفی مال و ملک است و چون حال اینست گوییم که جوهر نفس چنانکه بذات خویش قایم است

بافزاید پس از این آمیختن از جسم جدا شود و این جوهر بلکه صورتها که علم و حکمت مر او را از آمیختن او با جسم
حاصل آید و چون این جوهر ترکیب نپذیرد هیچ جزوی از اجزای جسم سوی او لطیف است و مر لطیف را با لطیف اتحاد باشد
نه مخالطت و نه مجاورت چنانکه مر جزوهای جسم را باشد که آن یکی جز نیست جز علم با جوهر نفس یکی شوند و نفس از
حد نپذیرفتن علم بیرون آید و بکمال رسد و همیشه بماند بدانچه وجود او نه از چیزی دیگر است تا بدان باز گردد و اگر
کسی گوید که چون کسی گوئی که پیوستن نفس بجسم از بهر آنست که نفس بعلم و حکمت رسد و بدین سبب بنعمت دائم
پیوندد و رسیدن او بعلم و حکمت جز از راه جسم نیست پس واجب آید که جسم از نفس شریفتر باشد از بهر آنکه چیزی
دیگر را از او شرف پذیرد او بغایت باشد از آن شرف و آن پذیرنده بعضی از شرف او پذیرد و اگر همه شرف او را
بپذیرد واجب آید که چو او شود پس از این حکمت واجب آید که اگر نفس مر همه شرف جسم را بپذیرد جسم شود پس تو چرا
نفس را که شرف او از جسمست همی شریف گوئی و مر جسم را که او مر نفس را شرف دهنده است مر کسی خسیس گوئی جواب ما
مر او را آنست که گوئیم علم حقیقت آنست که بدانی که چیزی از آنچه او بر آن باشد مر تکلیف مکلفی بهتر شود و اگر آن مکلف
بهتر از آن چیز نباشد که تکلیف او پذیرد یا همچو او باشد یا خسیس‌تر از او باشد اگر همچو او باشد فاعل و مفعول اندر یک رتبه باشند
فعل پدید نیاید و اگر فاعل خسیس‌تر باشد از آنچه خسیس‌تر از آن شود که هست بفعل او و آنچه تکلیف پذیر دار مکلف خویش
یا بمیانجی پذیرد یا بی میانجی پذیرد و ما را ظاهر است که نفس مر این بهتری بتکلیفی را که آن پذیرفتن علم و حکمت است بی
میانجی حواس و آموزگان و رسیدن از محسوسات همی نپذیرد پس گوئیم که حواس و جسم و محسوسات همکاران
میانجیانند تا همی شرف از مکلف بمکلف رسد و مکلف صانع عالمست و مکلف نفس است و جسد و حواس و اجسام
اندر میانه دست افزارها اند از بهر رسانیدن مر شرف صانع را بدین شرف پذیر که نفس است چنانکه خایسک و سندان
و دیگر ابزار دروگران میانجیان و دست افزارها اند مر رسانیدن مر صورتها را که اندر ذات انگشتری گر است بدان سیم

که صنع انگشتری گر است مر او را پدید آید و این میانجیان مر صورتها را بسی توانند پذیرفتن و قیمت همی نپذیرند مر چندان
صورت از استاد انگشتری گر بمیانجیان ایشان همی بدان سیم پاره رسد تا قیمتی شود اما اگر کسی گوید چرا صانع
حکیم مر نفس را بمیانجیان جسم و حواس او بکمال رساند جواب ما مر او را آنست که گوئیم روا نباشد که صانعی که او باشد
خویش چیزی پدید تواند آوردن خود پدید آمده باشد و مبدع حق او باشد از بهر آنکه اگر روا باشد که ازلی چیزی پدید
آرد که آن ازلی باشد پدید آورده او از یک روی محدث و از دیگر روی قدیم باشد و این محال باشد و آنچه بگفتار
و تصور اندر نیاید وجود او محال باشد و چون ظاهر است که از نفس همی نفس پدید آید مانند او ظاهر شده است مر عقلا را
که نفس مبدع حق نیست بلکه مبدعست و هیچ صانع نه از چیزی چیزی تواند کردن مگر مبدع حق و آنچه نه از چیزی
چیزی تواند کردن مر او را بمعاونت جز خویش حاجت نباشد و مصنوع او جز بمیانجی پدید نیاید و آن صانع که مر
ورا ابداع نیست مصنوع او بمیانجی پدید نیاید و آن میانجی که مصنوع او بدان پدید آید مصنوع مبدع حق باشد چنانکه
هیولی اولی و مفردات طبایع مبدعات مبدع حقند و از آن گفتند حکمای دین که هیولی مر نفس را عطاست از مبدع
حق و هیولی مر حکمت علمی را پذیرنده است بمیانجی نفس از عقل اول و چون نفس مبدع حق نیست و پدید آوردن
او مر مانند خویش را اندر این عالم بر درستی این قول گواست مصنوع او بدو جدا و بمیانجی که او مصنوع مبدع حق بود
نرسد و معنی این قول آنست که پدید آورده او مر قوت او را بتدریج و میانجیان نتوانست پذیرفتن از بهر ضعیف
آمد چون از مبدع حق مر او را یاری نبود و آن یاری که از مبدع حق یافت یکی سوی نخستین بود که مر حکمت علمی را
اندر پذیرفت و دیگر عقل کلی بود که مر او را از بهر رسانیدن مر پدید آورده خویش را اندر درجه کمال تایید فرستاد
از حکمت علمی بر مثال پیکانی ضعیف که وزن او نیم درم سنگ آهن باشد از پذیرفتن مر قوت مردی قوی را
تا بدان قوت مر سپر آهنین بگذرد و زره و جوشن را بدرد و جز آنگاه که اندر و تایید عقل مر آن پیکان را از قوی

اندر سازد و بر دیگر سر آن چوب پره‌ها در نشاند تا چون قوت مرد بدو برسد بگردد و سر آهن پیش شود و قوت مرد
بر آن آهن او فتد آنگاه هنرمند مر آن چوب راست کرده را که بر او پره‌ها نشانده باشد اندر زه کمان نهد که آن
کمان همه قوت او را تواند پذیرفتن تا چون چوب و شاخ کمان مر قوت مرد را بر زه بفگنند زه مر آن قوت را برابر
آن چوب پاره راست کرده بفگند چنان سرگه بر زه پیوسته است مر چوب مر آن قوت را بر جزوهای خویش بفگند راست
بر میانه او تا بر ترتیب همه قوتهای مرد بدان آهن پاره ضعیف رسد که پیکان نام است تا چون آن قوت از راه میانجیان
بدو رسد مر آن را تواند پذیرفتن و بر زره و جوشن و دیگر آنها اندر شود و بکار آن مرد خیر بدیر عقل و میانجیان تا شاید
نباید پس ظاهر کردیم مر شرح که روا نیست که مصنوع صانعی باشد او آنگه برتر از آن صانع صانعی باشد تا
باری الصانع بر بی آنکه مصنوع فرود بی باشد او شود چنانکه مصنوع نفس همی باشد او شود و چون از مبدع حق باری
باید از راه عقل و رسولی محال است که مصنوع صانعی که برتر از او صانعی نباشد باشد او آید چه اگر چنین باشد مبدع مبدع
و این محال باشد و چون محال است و مصنوع نفس همی بمیانجی جسم تا باید عقل هستی تمام نشود دانستیم که برتر از نفس
که او صانع عالم جسمست صانعی است و آن مبدع حق و عقل و نفس و رسولی است از چیزی و بدین برهان نمودیم
ظاهر شد که آنچه او پدید آوردن مبدع حق است مانند مبدع خویش نیست بلکه بدرجه کمال است از مبدعات آنچه
فلو را و بمیانجی عقلست مر درجه عقل جز بمیانجی نرسد و میانجی که مر صانع را اندر تمام کردن صنع خویش بدان حاجت
باشد بضرورت آن مبدع باشد و آن مصنوع بر آن میانجی بگذرد اندر راه گون باشد و مر او را نام هستی لازم
نیاید مگر بر طریق مجاز و آنچه تمام شدن او بگذشتن او باشد بر میانجی ناچار بدان میانجی حال او از آنکه بر آن باشد بگردد
چون نفس بجسم پیوندد و حواس یابد و جسم از او حرکت ارادی پذیرد و چون جسم جوهریست پذیرا مر حرکت علم را
و مر نفس را دو قوتست یکی عملی و دیگر علمی و او جوهری لطیفست بباید دانستن که حکمت عملی که پدید آمد او را بحسبت مر دو را

دلیلست بر حکمت علمی که آن هستی بجوهر خویش متحد خواهد شدن پس گوییم که چون پدید شد که مر نفس را دو قوتست پدید شد
که مر او را بهر قوتی هستی حکمتی باید پذیرفتن و چون مر حکمت عملی را از انجم کلی یافت که بحکمت نگاشته شده است بمیانجی
حواس ظاهر و دیگر میانجیان از نور و هوا و جز آن لازم آید که مر حکمت علمی را نیز از راه میانجیان یابد پس باید
که میانجیان که مر حکمت علمی را نفس جزوی رسانند از راه حواس باطن او رسانند بدلالت حواس ظاهر و آن میانجیان
که بجای کرکانی باشند از جهت نفس کلی که نگارنده انجم کلیست بلکه انکه آن حکمت عملی است تا مر دو حکمت بجوهر
نفس از راه میانجیان آفرینشی ابداعی برسد و هر گاه که میانجی بیگانه اندر میانه خویش کشد نفس از رسیدن
بعالم خود باز ماند و بکمال خویش نرسد و ناقص ماند و حال او بدتر از آن باشد که هستی نیافته باشد و حکما گفته‌اند
و حکما گفته‌اند نا بوده بهتر از بوده و نبوده و چون ظاهر کردیم که تا نفس از راه حواس مر ایشان رسند نام هستی بتحقیق
مر او نیفتد و او مر جوهر را جز اندر جسم نیابد پس پدید آمد که تا نفس بجسم نپیوندد هستی بتحقیق نیابد و چون حال
اینست جسم آلتست مر رسیدن نفس را بهستی حقیقی خویش و چون ظاهر است از مصنوعات عالمی جز بکه تمامی
او بمیانجی و آلتی باشد تا هر گاه که نفس کلی از جسم بی‌نیاز شود و از او دور ماند و جدا شدن نفوس جزوی
معقول گواهست و چون نطفه پوست چنانکه با آغاز معقول گفتیم از خویشتن و از جدا شدن خبر دهنده است و مر نفس
از بهر وجود خویش پوشیده است لاجرم مر نفسی نیز از جسم جدا شونده است و چون خصمانکه حشویانند
که جانها پیش از آنکه بجسمها بپیوست موجود بوده و جدا بوده از اشخاص و باز از آن جدا شوند بجایگه جدا بوده
مستقر بوده و دعوی ایشان که همی گویند باز دیگر باز این جانها بدین اشخاص باز شوند باطل باشد بدو روی یکی از آن
روی که از حکمت حکیم روا نیست مر دو چیز را باهم فراز آوردن جز از بهر بسته کردن مر دو را یا مر یکی از ایشان را
بهتر علت فراز آوردن ایشان باشد و چون آن بهتر حاصل آمد لازم آید که آن فراز آمدگی برخیزد آنگاه اگر دیگر بار

همان دو چیز بهم فراز آرد باید که همین علت بر جای بشود و اگر علت بر جای بودی بایستی که از یکدیگر جدا نشدندی و جدا
شدن ایشان از یکدیگر دلیلست بر زایل شدن علت و اگر دیگر بار فراز آمدن ایشان جوهر لازم آید که جدا شدن ایشان نیز
لازم آید پس از آن چنانکه بدان کرت پیش لازم آمد مگر گوید بدان کرت پیشین نتوانست مقصود خویش را از فراز
آوردن ایشان دو گوهر بهم حاصل کردن آنگاه این مذهب تناسخ باشد و سستی و بطلان آن مذهب ظاهرست و هم گفتن
اندر آن معنی اندر قول محمد و دیگر مانزدی که از حکمت و عقل واجب باید که دو جوهر که یکدیگر را ضد باشند چنانکه
نفس که او جوهریست بذات خویش زنده و جسم که مرده بگوهر خویش چون بهم فراز نشوند همیشه بمانند از بهر آنکه هر چه وجود او را آغاز زمانی باشد مدت او
سپری شونده باشد و مر جسم را که نفس زندگی پذیرد آغاز زمانی باشد روا نباشد که جسمی که نفس زنده باشد ابدی باشد
البته چه اگر چنین روا باشد که آنچه مر او را آغاز زمانی باشد جاوید بماند نیز روا باشد که آنچه او ازلی باشد مر کون او را
آغاز زمانی نباشد نیز و دیگر این محالست پس ظاهر کردیم که وجود نفس بحقیقت نباشد مگر از راه پیوستن او بجسد و قول
خدای تعالی بر درستی این دعوی گواست که همی گوید قوله وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ
حَتْمًا مَّقْضِيًّا همی گوید نیست از شما یکی مگر که اندر آتش آید و این واجب و قضا رفته است بر پروردگار تو و بدین
دلیل ظاهر این آیه آنستکه همه مردمان نخست اندر دوزخ آرند آنگاه پرهیزکاران را برهانند و ستمکاران را اندرو بگذارند
چنانکه بر دیگر آیه همی گوید قوله ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا این آیه پیداست همی گوید
که نفس موجود نشود تا اندر این عالم نیاید بر آنکه اندر میانه آتش اثیرست چنانکه بظاهر آیه همی گوید نیست از شما
کسی مگر که اندر آتش آید و مذهب گفتند گروهی از اهل شریعت که آتش اثیر دوزخست و گذشتن نفس از او بعلم است
و ماندن نفس اندر او بجهل است و ستارگان فرشتگانند که گرد دوزخ گرفته اند و نگذارند مر فاسقان را که از دوزخ
بیرون شوند و عالم نفس بیرون ازین دایره جسمست و آنستکه بهشت نام است و صراط راه خدایست که فقرا همی بر او بباید

زنده همانست مر جسم را که او جوهریست بذات خویش

آن نیز محالست

سوره مریم



گذشتن تا بهشت رسند و هر که از صراط بخیزد بیفتد بدوزخ افتد و هر که از او بگذرد بقرار بهشت باشد و اگر کسی گوید که پیش
از این اندر جوهریت نفس سخن گفتی و مر او را قائم بذات و زنده بذات ثابت کردی و اکنون همی گویی که مر وجود نفس را
علت پیوستن او است بجسم و معنی این قول آن باشد که اگر بجسم نپیوندد وجود نیابد و آنچه خود موجودست این سخن متناقضست
جواب ما مر او را آنستکه گوییم چیزهای جسمانی بر چیزهای نفسانی دلیل است که هیولی و صورت که از یکدیگر جدا اند وجود انجام
جسمانی بوجود صورتهای آنست و هرچند که هیولیات پیش از پذیرفتن مر آن صورتها را موجود است مر این چیز را اسباب وجود
آن هیولیات موجود نگویند و موجود نباشند این چیزها مثلا اگر چنانکه پاره آهن باشد که از او دو تیغ شمشیر باید روا باشد که
گوییم این آهن دو تیغ شمشیرست و اگر بدانچه هیولیست مر صورت شمشیر را ما را روا باشد که گوییم این شمشیرست
نیز روا باشد که گوییم مر آن آهن را که ده آینه است یا ده تبر است یا ده هزار سوزن است بدانچه آن آهن نیز هیولیست مر پذیرفتن
آن صورتها را بلکه آن آهن پیش از پذیرفتن صورت شمشیر و جز آن آهن است نه چیزی دیگر و لیکن جوهریست متجزی و آنچه
متجزی باشد چون جزوی از او جدا کنی نقصان پذیرد و آنچه نقصان پذیر باشد نقصان کرده شود و بر دیگری افزاید چنانکه
اگر مشتی خاک از زمین برگیری از کل زمین بمقدار آن کم شود و اگر بر آن مشت خاک برگرفته خواهی که از خاک چیزی بیفزایی
اندک یا بسیار همان مقدار که بر او بیفزایی از زمین کم شود و نفس بر خلاف این حال است که همه جسمانیات هم این حالست و نفس بخلاف
اینست از بهر آنکه نفس جوهری بسیطست و آنچه بسیط باشد تجزیت نپذیرد و لیکن نفس متکثرست اعنی بسیار شونده است و
سبب بسیار شدن اصل او نقصان نپذیرد چنانکه اگر کسی از پاره آهن مقداری جدا کند و از او تیغی کند آن پاره از آن
کم باشد کمتر شود تا چیزی دیگر از او بیاید و حال نفس بخلاف اینست یعنی که از یک نفس که آن مردی باشد و از زنی که آن
جفت او خواه باشد فرزندان بسیار حاصل شود و هر یکی از آن فرزندان بهره دیابد همچو پدر و مادر خویش باشد و
آنکه از آن جفت که مر ایشان را حاصل کرد چیزی نقصان نشد و چون آن فرزندان بجای معلومات و محسوسات را که ایشان

اندر یافته باشند اندر یابید همچو ایشان باشند و از دو نفس بسیار نفسها میان شان باشند که آمده از آن دو نفس جزوی نقصان شده
باشد و اگر آن فرزندان بعلم حقایق الاشیا رسند نفوس ایشان بدرجه علم برسد تا از آن دو نفس که حصول ایشان از آن
بود بعلم برگذرند نفسهای ایشان بهتر از نفسهای پدر و مادر شان باشد و بر این دلیل است که نفوس آن فرزندان جز نفس پدر و
مادرشان باشد از بهر آنکه چیز بیشتر از چیزی باشد همان چیز نباشد پس جدا شدن نفوس آن فرزندان
علت جز پیوستن هیولیات آن نفوس [illegible] بر برتری نفوس پدر و مادرشان تا اندر نظر آمدند و اندر آستند
مر برتری صورتها و حواس را چیزی نبود و اگر این نفوس که مر فرزندان پدید آمد بدین تمام که پدید آمد هیولی بودی
و الا بر برتری علم یافته بودی موجود نگشتی و چون نفوس این فرزندان بعلم طلب یافت هم علم حسی و هم عقل مر ایشان را
موجود گشت تا بعلم حاصل نشستند موجود بخیر پیدا آمد که وجود در جمادیات بوجود صورتهای ایشانست همچنانکه وجود
جسمانیات نیز بوجود صورتهای ایشانست ولیکن هیولی جسم که تجزیت نقصان پذیرست هیولی نفس که بسیطست نقصان پذیر
نیست و چون محال است روا باشد که مر ما دو نفس مر ما را از پدر و مادر بسیار هیولی نفوس گوییم و تا آن هیولیست بجسم
نشود آن نفوس موجود نباشد همچنانکه صورتهای تیغها تا بدان آهن که آن هیولی تیغهاست نپیوندد ولکن آهن تیغها نباشد
و چون مر این گفتار سبب افتادن صورت تیغها بر او تیغها نبود با آنکه تقدیر وزن تیغها اندر و معلوم بود مر این
دو نفس را که اندر امکان تقدیری پیداست چگونه روا باشد که بسیار نفسها گوییم مگر آنچه دانیم که نفس جزوی متکثرست
گوییم که اندر این دو نفس نفوس بسیارست و ظهور این نفوس نباشد مگر از راه پیوستن قوت آن دو نفس بجسم مطلق
بر تقدیر صنع الهی بخامه و چون سخن ما اندر نفس از بهر دین جهت تا معلوم کرده ایم چو بدان علم که رستگاری نفوس
اندر چیست که فایده آن ظلمت و گرفتاری نفوس اندر چیست که زیان او در جست فایده او نیز بزرگست و از اهل علم الحکمین را
نیست که نفس اگر بجسم پیوسته باشد مر آنچه او مستحق است بکمال علم خویش بداند که اگر مر آن نفس اندر جسم آوردی هم بکردی

در جهان و مر آنکه او از نفس مردی بکردار و بدی عقوبت کشیدی تبه شدی و دیدن برزبر دستی معقول است که همه عقلا معتقدند بر آنکه
خدای تعالی پیش از آنکه عالم را بیافرید دانست که اندر سرشت عالم در عالم جسد مردم حاصل خواهد آمد و هریکی از ایشان
چه خواهد کردن از طاعت و عصیان و از ایشان ثواب که بیست عقاب که بیست با علم از حکمت واجب بود و حجت بنا
که اعمال اگر آفرینش عالم بود فرود کرده اندی و مر اهل ثواب را اندر ثواب و مر اهل عقاب را اندر عقاب موجود کردی علم گفت
تا بیازماییم که از شما نیکوکارتر کیست بدین آیت قوله لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا و دیگر جای گفت پس شما را خلیفتان
کردیم اندر زمین تا بنگریم که چه کنید بدین آیت قوله ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ
و وعده کرد که مر آنکه اندکی نیکی کند مر آن را جزا بدهد بثواب و مر که اندکی بدی کند مر آن را جزا دهد بحکم این آیت قوله فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ
ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ و بسیار جایها اندر کتاب خویش گفت که مر شما را مکافات دهند
بدانچه کرده باشید چنانکه همی گوید قوله إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ و جزا آن و چون معلومست که نیکی را مکافات
نیکیست چنانکه گفت قوله هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ و مر بدی را جزا بدیست چنانکه گفت قوله
وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ این آیات حکم همی کنند که آن
کس که مر او را بدی و نیکی نیست جزا نیست و آنکه ثواب و عقاب را جزا نباشد موجود نباشد و مر مردم را اندر این عالم جسم بی نیکی نباشد
مر او را نیکی باشد و بدی پس ظاهر شد هم ببرهان عقلی و هم بحجت منطقی و هم بآیات کتاب خدای تعالی که وجود نفس بحقیقت نه
بمجاز و بر سبیل امکان بوجود مردمست اندر این عالم که او جسد است نفس را آراسته بجز نفس ناطقه و اندر این نفس بجمله قوت نفوس
بی نهایت که وجود آن جز اندر جسم نباشد چنانکه اندر یکدانه گندم بجمله قوت چندانی گندمست که فلک الاعظم از آن
پر شود ولیکن وجود آن نشود مگر بفصل جزا اندر اجزای طبایع که مر معنی صورت گندمی را پذیرنده باشد نباشد و چون معلوم
کردیم که نفس را وجود بحصول علت مر او را از راه حواس ظاهر تا از آن بمعقولات رسد و نفس بر تعلیم طبایعی حواس رسد

مرا و را هم

و مر جوهر را اجزا اندر جسد نباید دید است که نفس با جسم پیوسته شود تحقیق موجود باشد و اکنون که جواب منازع خویش دادیم سخن
خویش که اندر آن بودیم باز گردیم و گوییم که چون ما نفس را جوهری یافتیم مهیا مر پذیرفتن علم را و از آغاز بودش خویش حی
از ابتدای پیوستن بجسم مر پیوستگی را بجوهر که جسم جوینده است و از او جز بدشواری جدا نشونده نیست با علم اختیار
خیر و صلاح خویش مر او را جوهری است نه از تعلیمی و نه از تکلیفی اندر او بجستن او جستن از جسم بطبع با جستن او مر تهیه و صلاح
خویش را که جوهری بر آن است بر آنکه تعبیری او مر او را اندر جسم همی حاصل خواهد شدن و ترسیدن نفس از جدا ماندن خویش
از جوهر جسم مر او را اندر او تحقیق است بر پرهیزیدن خویش از فنا نیز برهان است بدان که مر نفس را از جدا ماندن از این جسم که
بدو پیوسته است بیش از آنکه مر صورت خویش را بعلم و حکمت اندر او حاصل کند بیم هلاک و فنا است و چون این جوهر مر نفس
که نفس است بقا را جوینده است و از فنا ترسنده است و طلب کردن خیر و پرهیزیدن از شر مر او را جوهری است نه تعلیمی پیدا آمد
که غایت خیرات بقا است و نهایت شرها فنا است و اندر پیوسته شدن نفس بجسم مر او را حصول بقا است و موجود حق است
که با قیمت و معدوم آن است از نفس که بجسم پیوسته است و بدین قول نه آن سخن خواهیم که نفس که او بجسم پیوسته است علمی
نا ثابت است بلکه آن سخن خواهیم که مر معدوم را معنی نیست چنانکه موجود معنی قائم بذات است پس هر موجودی معلوم است آنچه
دانا موجود با معلوم است و اگر کسی گوید که چون سخن گویی که هر موجودی معلوم است آنچه معلوم نیست موجود نیست و واجب آید
که هر کس که او دانا نیز را بانگ نخواهد بودن موجود باشد بحکم کمال علم خدای تعالی و بحکم کمال قدرت خدای روا باشد که مر آن
کس را موجود نهند و واجب آید که هر که او موجود نشود معلوم باشد آنگاه واجب آید که چیزی هم معلوم و موجود باشد و هم مجهول و
معدوم باشد جواب مر او را آن است که گوییم مر این مسئله که از آن محال را لازم آرد محال باشد و آنچه معلوم خدای است که باشد
روا نیست که نباشد و بودن او مر عجز قدرت را واجب نیارد چنانکه اگر کسی گوید چرا ایزد تعالی همچو خویشتنی نیافرید اگر
مر او را کمال قدرت است عجز نیست و محالی این سؤال بدان است که همی گوید چرا خدای تعالی محدثی پدید نیارد که آن ازلی

مجهول است

باشد و این محال است با آنکه نا بودن ممکن بعجز قدرت نزدیکتر از آن است که بودن ناممکن و نا بودن آنچه خدای تعالی داند است
که باشد سوی او سبحانه ممتنع است و بودن او سوی او واجب است و سوی ما ممکن است و چون ظاهر است که بودن ناممکن که آن محال
قدیمست از علم خدای عجز قدرت نیست واجب آید از عکس قیاس که نا بودن ممکن از او عجز قدرت باشد و قدرت او از عجز
بریست پس روا نیست که آنچه ممکن نباشد همچنانکه روا نیست که آنچه ممتنع باشد و معقول مر نیست و اگر کسی گوید که این عالم
مصنوع است و مر صانع او را بر این صنع قدرت است و هر که چیزی تواند کردن همچنان دیگری تا بنهایت تواند کردن و حکمت
که همچنین عالم مر خدای را بنهایت است چون بودش همچنین عالمهای بینهایت اندر حد امکان است جواب ما مر او را آن است که
گوییم که گروهی از حکما خدا سخنه انبقول گفته اند و ما اندر کتاب بستان العقول جواب آن گروه اندر این معنی داده ایم و
بدینجای از این کتاب قولی کوتاه و کافی بگوییم اندر این معنی و آن قول آن است که گوییم روا نباشد که معدود و معنی آنچه عدد را و
اندر نهایت باشد و مر آن را عدد کشمرد و معدود متناهی باشد پس بدین قول واجب آید که آن عالمها که عدد آن بر خوی
او نهایت است متناهی باشند به آنچه عدد بر سر آن اوفتد و این عالم که ما اندر او هستیم یکی از آن عالمها باشد و همگی
آن عالمها بی این عالم که ما اندر او هستیم کمتر از آن باشد بعدد که با این باشد و محال باشد که هر کل جزوی از او جدا شود
با آن جزو خویش همچنان باشد به بزرگی و بسیاری که بی آن جزو باشد که این از او بدیهت اندر نفس شناخت این
از بدیهت العیت بی تعلیم پس روا نباشد که آن عالمهای بینهایت بی این عالم که ما اندر او هستیم بینهایت باشد بلکه بنهایت
باشد کم یکی و عقل مر این معنی را منکر شود و آنچه از او چیزی کم شود بینهایت نباشد و اگر آن کس گوید که بنهایت را شمار
نشمرد و مر بینهایت را با نهایت بپیماید و همگی آن عالمها بینهایت است و این عالم با نهایت پس روا باشد که همگی
آن عالمها بجدا شدن این عالم از آن کمتر شود جواب ما مر او را آن است که آن عالمهای بینهایت که تو دعوی کنی همی یکان یکان
یکان است و هر یکی از آن بذات خویش عالمی است همچنین با چیزی دیگر است ناچار گوید هر یکی از آن همچنین عالمیست

انگاه گوییم بحکم تو اقرار کردیم که گفتی مر بی‌نهایت را با نهایت نپیماید و نتیجه از این قول مر آن آمد که با نهایت نیز بی‌نهایت
نپاید و چون هر یکی از این عالمها با نهایت است و معدود است روا باشد که از جمله شدن آن اگر بسیار باشد بی‌نهایت
و نامعدود باشد چه اگر روا باشد که از با نهایتها بی‌نهایت آید نیز روا باشد که بی‌نهایت را با نهایت بپیماید از بهر آنکه جمع
شدن بی‌نهایت از با نهایت نیز بپیمودن است مر او را به افزار آوردن چنانکه بر کاسته شدن با نهایت با سپردن
آن بپیمودن است بجمله شدن پس درست کردیم که محال است که معدود بی‌نهایت باشد و ظاهر کردیم که اندر حد امکان نیست
بودن عالمهای بی‌نهایت و آنچه اندر حد امکان نباید محال باشد و بودنش محال باشد پس محال است گفتن که عالمهای بی‌نهایت

محال جمع

باشد و قول آن کس که گوید هر که چیزی تواند کردن همچنان بی‌نهایت کردن تواند کردن نه درست است از بهر آنکه هر که من بار
بر تواند گرفتن صد من بر تواند گرفتن تا به بی‌نهایت رسد چون این عالم مصنوعست معدود و با نهایت بذات خویش
و گمراه آنچه اندر این مصنوع است حاصل آید و آن عکس مردمست که حرکات طبع و تکرار بر اشخاص است بر آنچه هر که بدفعات بی
نهایت مر حرکت و تصور را پذیرنده است و آن جوهر جسمست این حال دلیل است بر آنکه مر صانع این را بر تقدیر بیشتر از این
قدرت نیست و مصنوع باری که مبدع حق است عقل و نفس است که جوهرهای نا فانی‌اند و این عالم مصنوع مبدع نیست
بلکه مصنوع مبدع است و خللها که اندر مکونات عالمی که زیر فلک قمر است هستی او [illegible] از غلبه طبایع بر یکدیگر
و تباه شدن اشخاص صورت یافته به سبب و باز ماندن آن از رسیدن بکمال خویش و غلبه اهل باطل بر اهل حق
و نصرت نایافتن اهل حق جز بزبان در دراز بر اهل باطل و بسیاری چیزهای ناتمام و نهفته اندکی چیزهای تمام و مصنع
و پدید آمدن پیغمبران علیهم السلام صلاح عالم اندر ایشان است و کشتن مر خلق را که چنین کشیدند و خیانت کردند و
عاجز آمدن ایشان از قهر نهفتگان جز بتدریج و روزگار همه گواهانند بر درستی آنکه این مصنوع را حاصل است از
صانع خویش بر نهایت قدرت نهاده بودش یافتست و اگر این عالم از این بزرگتر بودی فساد اندر وی بیشتر از این

بودی که هست و چون حال نیست اگر نیز جز این بودی خللها مضاعف گشتی و دلیل بر درستی این قول از مصنوعات نفوس جزوی
شاید گرفتن چنانکه اگر کسی از ما سرای بحت بزرگ بکند و بسیار که هر آنرا اندر وجای بسازد اگر خردمندی [illegible] سرای
تو بعضی از آن ویران شده باشد و اهل آن سرای ویران شده بضرورت افتاده باشند حکم کند بر آنکه مر خداوندان این سرای را
ممکن نیست که مرجمله آن سرای را آبادان دارد و گوید که اگر این بنا از این خردتر بودی مر آنرا آبادان بداشتن این [illegible]
بودی و حکم کند که چون این مرد بر کردن چنین سرای قدرت داشت که واجب آید که چنین سرای بزرگ بسیار باشد و لیکن
چنین تواند کرد و [illegible] گفتند که مبدع حق را شناختند و نه از آن گفتند چون از راه بران خدای تعالی راه جستند مگر او
شدند در مبدع او [illegible] مبدع داد و چون بیاراستند که مر تقصیر و خلل را که هست بمبدع حق نسبت کردی بضرورت مر
تقصیر را تو فیر تمام نهاده و مر خلل را کمال گفتند و حد علم تصور است مر چیز را چنانکه آن چیز است و هر که مر چیز را جز چنان
تصور کند که هست جاهل باشد و گیتی نیست اندر آنچه اندر زیر دست بودن جاهلان مر عالمان را از صلاح عالم کلی و چون
نیست جمله جاهلان مر عالمان فسادی باشد کلی مر عالم را [illegible]
که او مقصود است از این مصنوع که عالمست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت
ایدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون و قهر کردن صانع مر مصنوع را که فساد عالم
از اوست بمیانجی آنچه از طبایع تو با وباها چون و قحطی و جز آن و به [illegible] فرستادن پیغمبران و ظفر دادن مر ایشان را
علیهم السلام بر جهال [illegible] بر آنچه قهر او مر ایشان را [illegible] الله جز بر نیرو ممکن نیست مر ایشان را رسیدن
و صانع که مصنوع از او بمیانجی آید نه مبدع حق باشد و آنچه مر مبدع باشد از ابداع حاجز باشد و آنچه مر او را لازم
باشد خللی اندر مصنوع او روا نباشد چنانکه خللی اندر عالم حسی و جزویات او روا است و ممکن نیست که ملک صانع عالم
جسمی که خلل اندر او ظاهر است بی‌نهایت باشد و این سخن تمیزیست که از پلید تر تقلید برهیزد چنانکه خدای اندر کتاب [illegible]

داوک کز فقه مر انجیر ابتقلید از حکیم ایرانشهری که مؤلف کتاب جلیل است بر معنی خدا اندر کتاب الروح والملک گفته است
که مر باری را ابداعهای بی‌نهایت است و مر او را آثارهای بی‌نهایت است و مر او را علمهای بی‌نهایت است و هر که اندر علوم ریاضی شروع
کرده است و علم هندسه را ممارست کرده است داند که این سخن محال است پس گوییم که آنچه خدای تعالی دانسته است که بباشد بباشد
و سوی او عزت قدرته آن بودنی واجب الوجود است و سوی او ممکن الوجود است و آنچه ممتنع الوجود است معلوم نیست سوی خدای
تعالی و مجهول و معدوم است و آنچه چنین نیست که شمارت پذیرد. اما بباید دانستن که ایجاد حق ابداع است و آن خاص فعل باری است و
آن فعلیست بی‌هیچ آلتی و میانجی از آنچه آن فعل بر چیزی نهاده است و فعلیکه آن بر چیزی او فتد با آلت و میانجی باشد و از مبدعات
باشد نه از مبدع حق باشد و ایجاد نفوس جزوی از نفس کلی بمیانجی جسمست و رسیدن نفس جزوی بعلم محسوسات بمیانجی
حواس ظاهر است و محسوسات مر او را بمعقولات دلیل است و حواس باطن مر او را آلت است بر اندر یافتن آن معانی و بدین میانجی نفس
جزوی بکمال علمی رسد و رسیدن او بکمال علمی مانند شدن او است بعلم بصانع خویش و مانند شدن مصنوع بصانع خویش و جز
باری صانعیکه آن برتر از هر دو باشد نباشد چنانکه نفس جزوی کسی مانند شد بکل خویش تو یاری عقل که او اثر باری است و برتر از
نفس کلی و صانعیکه برتر از او صانعی نیست مصنوع او نباشد بلکه نعمت کمال فرودان باشد چنانکه عقل نعمت کمال است
از نفس و آنچه فرود او است و عقل مر ابداع را تصور نتواند کردن و محال است سؤال کنند چرا خدای چون خویشتن بیافرید
بر درستی این قول که گفتیم صانعی مانند خویش نتواند پدید آوردن مگر باری صانعی که از هر دو برتر باشد گواه است و جواب این
سؤال آنست که گوییم چیزی مانند خویش مگر باری چیزی که پدید آرنده او باشد تواند پدید آوردن و برتر از مبدع حق چیزی
نیست پس ممکن نیست که مبدع مانند مبدع حق باشد آنگه گوییم که الهام کردن وجهت آغاز تعلیم است از حکمت معلمی که
انسی باشد که وحی بدو آید چنانکه ابداع آغاز تصویر است چنانکه مر مبدع را ابداع نیست بلکه تصویر است مر کسی را که بدو وحی
آید وحی کردن نیست بلکه تعلیم است و چنانکه تصویر مر هر چیزی صورت پذیر را باشد از علیان اثر کننده و اثر پذیر بمیانجی باشد

تعلیم مر قبول باشد از آن رساندن علم باشد از راه گفتار بکسی از کسی که مر آن علم را از راه گفتار پذیرفته باشد و گفتار
معلم اندر علم پذیر بمنزلت اثر باشد از مؤثر اندر اثر پذیر و موجود گشته جود او بمیانجی باشد نه چون موجودی باشد که جود او بی
میانجی باشد از آنکه مبدع از ابداع حاضر است و پیغمبر که وحی یا الهام بدو رسید از الهام دادن مر دیگری را حاضر است و مر
امت را پیغمبری تواند آموختن چنانکه مبدع کسی مخلوق پدید آرد نه مبدع دیگر بلکه پیغمبر جویا کننده است مر امت را از بهر
پذیرفتن وحی بر اندازه پذیرائی ایشان مر آن را تا شایسته شوند مر عنایت الهی را که آن وحی و الهام است و هر که از امت مر نفس
خویش را بپرورد و بتقلید و تعلیم بر دارد عنایت الهی سوی او گراید و اندر یافتن جویندگان علم مر اشارتها و رمزها را که اندر کتاب
خدای است بصعوبت فهم و ذکای خویش دلیل پیوسته شدن عنایت الهیست بدیشان تا یکی از ایشان بدان جای رسد که مر او نهانی
الهی را از کسی برتواند خواندن و او پیغمبر خدای باشد بتحقیق پس گوییم که مر نفس را اعتدال اجزای طبایع بدان پیوسته شود و نگاه
علاقی است از خلق که وجود او حقیقی بدان خواهد بودن بعد از آنکه وجود او بامکان است اندر آن نفس ابداعی که مر او را
منزلت کلیت بر جزویات انجا است و حواس ظاهر و باطن و معلمان الهامی و تعلیمی و فرشتگان الهی همه میانجیانند میان او و میان
مبدع حق تا بکمال خویش رسد و اگر کسی مر چنین تصور کند گمان برد که ممکن بودی که نفس مر برین ترتیب و تدریج بکمال
خویش برسیدی او مر حکمت صانع حکیم را منکر شده باشد و خاطی و جاهل باشد از بهر آنکه حکیم نباشد مگر آنکس که مر کار را که از آن آلت
و میانجی تواند کردن بمیانجی و آلت کند و اگر مر این صانع را که بمیانجیان و آلت کند مبدع داند نیز جاهل و خاطی باشد
از بهر آنکه مبدع حق بدانچه صنع او نه بر چیزیست بلکه ابداع است از میانجی و آلت بی‌نیاز است اندر اظهار صنع خویش و لله الحمد

۱۵۲ [illegible]

بلغ

قول بیست و ششم اندر اثبات مخصص بدلیل محض

هر چیزیکه معلوم است مر او را صورتیست از بهر آنکه حد علم تصور نفس است مر چیز را چنانکه هست و آنچه مر او را صورتی نیست معلوم
نیست و هر چه مر او را صورتست ورای آن صورتی لازم آید پس واجب آید که مبدع حق را صورتی نیست لضرورت اندر بهر آنکه

او مصور نخستین است و چاره نیست از اثبات مصوری که مراورا صورت نباشد از بهر آنکه اگر مصور را صورت باشد مصوران بی‌نهایت
باشند مصور بار پسین پدید نیاید و مصور بار پسین پیدا است و آن نبات و حیوان است که با صورت‌ست و دیگر را سپس صورت کنند
و چون درست است که هر صانع خود صورت نیست درست است که او سخت معلوم نیست با آنکه فعل او در این صورت ثابت کند بدانچه
اندر ذات خویش پس با بدار اختصاص بصورتیکه بدان مخصوص است و مرورا از آن گذشتن نیست و آنچه بصورتی مخصوص
باشد مرورا مخصصی لازم آید آنگاه گوئیم که هر چیزیکه مرورا صورتی است که او بدان صورت فعلی پس آید که آن فعل از او
جز بدان صورت نیاید مر ورا مصوری لازم است قصدی و معقول بدان واجب شد گفتن که چیزهاست که مرورا صورتها است کز
آن پس فعلهائی آید که آن فعلها جز بدان صورت از او نیز نیاید چون پاره سنگ یا گل که بر شکلی باشند که مرورا بدان صورت
کس قصد کرده باشد بلکه آن صورت مرورا سبب جدا شدن دیگر چیزها باشد از او و حادثی یا جز آن پس از او بدان صورت فعلها آید
که همان فعلها از او جز بدان صورت نیز بیاید چنانکه اگر سنگ چهار سو باشد که او نغلتد و اندر ترازو نهند هم گرانی خویش را
از زمین بر گیرد و اگر آب اندر چندانک فرو شود و اگر این سنگ گرد شود یا دراز شود یا کوفته شود یا خرد باشد هم این فعلها از
اجزای او که بدیگر شکل شده باشد بیاید و صورت قصدی آنجا قصد مصور اندر صورت او پیدا است بر دو گونه است یکی
آنست که اگر صورت از او برخیزد عین آن صورت پذیر باطل شود بر مثال شیشه که مر آب را بدان صورت که دارد اندر دل خویش
نگاه دارد و شکستگان نهایش و جز بدان صورت از او آن فعل نیاید و آن صورت مرورا تجویف و تنگی و بالای گوارست
پس مرورا هیولی لازمست از بهر آنکه آبگینه همه شیشه است و لیکن اگر صورت شیشگی از او برخیزد صورت آبگینه باطل شود
و دیگر آن صورتهاست که اگر صورت او از او برخیزد عین او باطل شود بر مثال آتش که عین او سوزنده است گرا و بدین
صورتها فعلها پس آید که آن فعلها از او جز بدین صورتها نیاید پس مرورا هیولی لازمست از بهر آنکه هر جسمی از آتش
و لیکن اگر صورت آتش از او برخیزد عین او باطل شود چون محال است گوئیم که مصورات آنچه بر خاستن صورت او از وی عین او

او نشود

تنگی دل

باطل شود عین او با صورت او وجود یافت و صفت مرورا جوهریست عرضی افتد که چیزی بود است ثابت العین تا مر
ورا بصفت کرده آید چون آفتاب و دیگر کواکب و چون افلاک که جوهر او اندر صورتهای خویش غرقه شده است و آنچه جوهر
جوهر او لطیف صورت او باشد مر جوهر او را بی صورت او وجود نباشد چنانکه وجود جسم بوجود طول و عرض و عمق و فعلی
کز این جوهر بدین صورتها پس آید و آن از او انفعالات و شکل و تصور جز بدین صورتها که دارد نیاید پس لازم آید که مر این جوهر را
مخصصی است که مرورا بدین صورت مختص کرده است از بهر آنکه هر جوهری جسم است و چون جوهر جسم که حکمای آن بدین صورت
متفق مختص است بچهار قسمت و هر قسمی از آن با آن صورت پیشین بصورت دیگر دارد که هر یکی بدان صورت دوم که
یا جهت پس فعل آید بذات خویش و انفعالی پس پذیرد از یار خویش که آن فعل و انفعال جز بدان صورت از او اندر او نیاید
درست شده است که مر هر قسمی را از اقسام این جوهر با صورت اولی او بدین صورتهای دوم مخصصی مختص کرده است از بهر آنکه همه جسم نه
آتش است و نه همه هوا است و نه همه خاک است اما فعلیکه از آتش همی پدید آید بدان صورت که دارد چون برگرفتن او است
از هوا و خرنقی بر برفتن او است از آب و حران و همچنین هوا صورتیست از نرمی و گشادگی که بدان مر آتش را یاری
دهد و مر آن را بگنجاند و مر بخار را باز دارد از فرو شدن و مرد باشد از نرم و شور تجزیه اندر او خوش و گوارنده شود و
بسیار شکل شود و همی بگردد بر شکلی که آری از نبات و حیوان اندر آید و اندر تجویف همه موجودات شکل او شود و هیچ جز را
از مشکلات از شکل او باز ندارد و سیم است حال دیگر قیام جسم کز هر یکی بدان صورت که دارد سیم فعلی آید و سیم انفعال آنکه
گوئیم که جسم با این صورتها که یافت مخصوص است بانفعال و حقیقت انفعال بر پذیرفتن حرکت است پس لازم آید بدان
وجود این جوهر منفصل که مر مخصص این جوهر را بدین صفات که یاد کردیم جوهری دیگر باشد که آن جوهر مخصوص باشد بفعل و حقیقت
فعل دادن حرکت است از فاعل مر منفصل را و حرکتی که حکمای جسم بدان متحرک است و آن انتظام عالم است از قیام جهان
خویش بر مرکز عالم که آن میانه فلک است و شرح آن اندر آن کتاب پیش از این گفته شده است بر درستی معقول که اندر آن کتاب

جرنقی و چو پنقی
شاید کلمه اصلی خرنقی بوده
خرنق العین تباه و فاسد کرد
عمره را و خرنق العین
الارض شکافت او را
زمین را
تابش تیغ و شور تجزیه

انجوهر متحرک حرکت بخشش اجسام کلی گفتیم گواست و نیز آنچه بیشتر از مردمان از حرکت کلی که جملگی اجزای جسم مر آن متحرک است و بر مرکز
مدار آن تکیه کرده است غافلند و بر ایشان مشتبه شده است که محرک خاص جزوی از نبات و حیوان چیست و همی گویند که چیستی این
حرکات چیست و اقوال مختلف اندر این معنی بسیار شده است و هر که اندر تحصیل خویش بچشم بصیرت بنگرد و مر دو کلیت او را از حرکت
حرکات کلیات عناصر متحرک ببیند همی آنچه از خاک سوی مرکز همی گراید و آنچه از او آب بخار از او سوی هوا همی شود
و آنچه آتش سوی حاشیت عالم همی گریزد و بخار آترا با خویشتن همی برد و آنچه هواست سوی کل خویشتن همی گراید آنگاه این
حرکات قسری که مر آن را همی طبیعی گویند یا پیش از این درست کردیم اندر این کتاب اندر قول کسی که مر حرکت نفس را که آنچه مر دو را
همی طبع گویند قسر است به تحقیق مر تحصیل خویش آنچه نه مختلف متحرک ببیند بحرکت ارادی کی آن نیز قسر از حرکت طبیعی است بدانکه
که حرکت ارادی مر نفس راست از بهر آنکه چون نفس از تحصیل جدا شود مر تحصیل را حرکت ارادی نماند و اجزای طبایع که مر آن را همی نفس
اندر تحصیل جمع داشت پراکنده شوند و چون بداند که این حرکت نیز قسر مر نفس راست بداند که حرکت اجزای عالم جسمی که آن قسر است
از نفس است از بهر آنکه قسر بر مقهور است جز با ارادت مر آن را نفیذ و چون مرید نفس است درست شد که حرکت قسری مر طبایع را
از او است و وجود این جوهر منفعل که جسم است بر وجود او دلیل است و اندر آفرینش پیداست که چون حیوان غذا از بر آید نبات
غذا دهنده آمد و چون غذا از پس از غذا دهنده پدید آمد لازم آید که حرکت بر از پس از محرک پدید آمده است بر انجری
شرف زمانی یابد و اختصاص این جوهر منفعل که جسم است بقبول حرکت و شکل دلیل است بر اختصاص جوهر فاعل بتحریک و تشکیل
از بهر آنکه تخصیص جوهر پذیرنده حرکت و شکل از مخصص او مر آن را مدان بی ایجاد جوهری مختص بتحریک و تشکیل عبث باشد
و باری سبحانه از عبث بری است چنانکه گفت قوله أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ
و دیگر جای گفت وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ و چون ظاهر است که مر حرکات
اشخاص حیوان بنفس است لازم آید که نفس تسبیح محرکات است و حرکت مر نفس را صورتیست جوهری که اگر آن صورت مر دو را

و بدین شرح ظاهر شد که آنچه جوهر که محرکست مخصص است و انواع حرکت مر او راست نفس است حق

نباشد هیولی او باطل باشد چنانکه اندر صورت آتش گفتیم پس گوییم که اگر حرکت پذیر نباشد حرکت نباشد از بهر آنکه حرکت
عرض است که بر دارنده آن جسم است و اگر حرکت نباشد نفس نباشد و از این دو مقدمه نتیجه آن آید که اگر جسم نباشد نفس نباشد
و بدین شرح ظاهر شد که هستی وجود نفس پیوسته او است بجسم با نفس بجسم پیوسته مر دو را وجود نباشد چنانکه پیش از این گفتیم
در این کتاب و چون ظاهر است که نفس تسبیح محرکات است و حقیقت حرکت فعل است اندر جسم اندر چیزی دیگر و اگر نفس
نه محرک باشد نه نفس باشد جسم که او قابل الحرکات است تا می نفس باشد و جسم مر نیروی صورتی باشد از صورتهای نفس که
از نفس جز بدان صورت فعل که حرکت نیاید همچنانکه هوا بر این تقدیر صورتیست از صورتهای آتش که آتش فعل او که
از روشنی دادن و گرم کردن است جز بدین صورت که او هواست هستی نیاید پس هوا صورتیست از صورتهای آتش و هر
یکی از طبایع نیز صورتی دارد از بار خویش پس آن صورت ذاتی خویش بینی که همچنانکه هوا از ذات خویش صورتی دارد تری
در رقت هوا نیز از آتش و آب و خاک صورتها دارد و بجای دادن مر اشخاص خاک را و جنبانیدن مر آب را و بر باد دادن مر آتش را و رونق
و گرمی او را اندر خویشتن که اگر این دیگر اجسام نباشند از هوا این فعل اندر ایشان و اندر و یشان همی آید نیاید پس
ظاهر کردیم که مر نیروی طبایع را از یکدیگر صورتهاست و جسم مر نفس را صورتست و با آغاز این قول گفتیم که آنچه از او بصورتی
فعلی آید که جز بدان صورت آن فعل نیاید مر او را مخصص و جب آید و چون حال این است که نفس جز بر این است و حرکت از او جز
اندر جسم پدید نیاید و جب آید که مخصص نفس بتحریک مخصص جسم باشد بقبول حرکت و در آن مخصص این است و اختصاص
اختصاصی نباشد البته و آنچه مر او را بصورتی اختصاصی نباشد از آن نتواند گذشتن مر او را صورت نباشد و آنچه مر او را
صورت نباشد معلوم نباشد پس بدین مقدمات که یاد کردیم درست شد که مر مبدع حق را صورت نیست و او معلوم نیست
بطریق اثبات حق محض و این دلیل بر درستی این قول است که فعل باری که او مخصص نفس و جسم است اندر جسم نیست
و آنچه فعل او اندر جسم نباشد مر او را حرکت نباشد و آنچه مر او را عرضی نباشد از هر عرضی و نه حرکت و نه صورت از او

بدانفعل آید و او جوهر نباشد پس باری سبحانه و تعالی جوهر نیست بل مجوهر الجواهر است از بهر آنکه درست کردیم که جواهر بصورتهای
خویش که ایشان بدان فعل آید مخصوص شدند از مخصصی که مر ایشان را مخصوص کرده است بر آن و مر او را خود صورتی و
مخصصی نیست و نیز عقل مر فاعل و منفعل را خبری نداند و فاعل ینبوع الحرکات است و منفعل قابل الحرکات است از بهر
آنکه حرکت فعل است پس نفس خردمند بر درش بسیار و ترکیب و نصفت کند عقل باید با ثبات مبدع حق رسد و تواند
تصور کردن که آنچه او نه متحرک باشد و نه محرک و نه ساکن حی باشد و آنچه علم توحید برتر از همه علومست و مر نفس را
جز بگردن دادن علمای دین حق را و بتدریج بدین مرتبها برآمدن بدین علم رسیدن نیست و این کاری دشوار است
مگر بر نفوسی که بعنایت الهی مخصوص شوند و علت اختصاص نفس بدین عنایت حصر او باشد بر آموختن و متابعت علمای خاص
خدای تعالی همی گوید بدین قوله واستعینوا بالصبر والصلوة وانها لکبیرة الا علی الخاشعین و حکما دانند
که حقیقت نماز متابعت امام باشد که او بعلم پیش از قوم باشد و بیشتر از مردمان مشرک شده اند بدین با خدای انبازی کردند
بدانچه مر خدا را بصفت مبدعات و مخصصات او همی دانند و چون کسی از علم توحید حقی سخن گوید و صفات نفسانی
و جسمانی از او نفی کند مر او را منکر شوند و منکر بدو رسند اگر گوید خدای بصفت عقلست دانا و بصفت نفس است
جنبانندهٔ و صورتگر جسم بدان بگروند و دل بدان خوش دارند و بخبری نباشند که مر مخلوقات و مبدعات را با
خدای انبازی دادن و این شرک باشد و مر آنکه وی را همی خواند خدای تعالی بدین قول که همی گوید قوله ذلکم بانه
اذا دعی الله وحده کفرتم وان یشرک به تؤمنوا فالحکم لله العلی الکبیر و این حد تعلیم
بیان کنیم اندر معقول جدا کردن مخصص از مختص و لله الحمد قول بیست و چهارم اندر معانی بود
و هست و باشد بود نامیست که بر او فتد بر چیزی که حال او گذشته باشد و زمان او گذشته چنانکه گوئیم سقراط
بود و دی و پری بار و پیرار بود و هست نامیست که بر او فتد بر چیزی که حال او حاصل باشد چنانکه گوئیم احمد

هست و باشد نامیست که بر او فتد بر چیزی که مر او را کمال هستی خواهد آمد چنانکه گوئیم مر محمد را فرزندی باشد و فردا روزی باشد
پس بود و باشد مر چیزهائی را فتد که حال او در زمانه باشد و گذشته باشد و هست نامی مشترکست میان هر دو حال و زایل الحال و بجز
حال او گذرنده است جز جسم چیزی نیست که او بزیر زمان است و چیزهای جسمانی و همه چیزها از او در راه باشند سوی اندر آمدن
و برخاستن همی گذرند و بدو رو مجرای بود و سوی بیرون شوند و شکی نیست اندر آنکه هر چه بود است بر گذشته است
و سبب گذشتن حال مر او را هستی بود که گویند چنانکه گویند فلان بود و مرض از آنکه با تمام بود بر او اوفتد گذشتن حال حاضر او است و بجز
و تا اندر منزلت هستی در نیاید بمنزلت بود نرسید چون بهستی نرسید بود و آنچه اندر محل باشد بود بدانچه بودنی بود و آنچه
مر او را اندر محل باشد بود است موجود نیست مگر بحد امکان چنانکه گوئیم مرا نیز درخت مر اباری باشد و آنچه بود بس او
اندر حد امکان باشد بهستی تواند آمدن مگر با رنده که آن هست باشد همی وجود او واجب باشد نه ممکن همی بودنی نباشد
تا مر آن چیز را که اندر محل باشد هست بمحل هستی آرد تا چون حال گذرنده بر او بگذرد از حیز هستی سوی محل بود شود و آن
هست که او واجب الوجود باشد مر ممکن الوجود را واجب الوجود کرده است او را از محل امکان الوجود اندر حیز وجوب الوجود
آمده باشد بمحل امتناع الوجود بچه بر مثال مرغی که امروز هست و واجب الوجود است مر مرغی دیگر را که اندر خایه است
و بمنزلت ممکن الوجود است همی اندر حیز هست آرد که آن وجوب الوجود است تا هر آن مرغ با آخر کار خویش اندر محل بود شود
و ممتنع الوجود گردد از بهر آنکه آن مرغ نیز از محل امکان الوجود اندر منزلت وجوب الوجود آمده بود چنانکه تقسیم و اگر آن چیز
که ممکن الوجود را همی واجب الوجود کرد اندر محل ممکن الوجود اندر منزلت واجب الوجود نباشد است روا نیست که او ممتنع
الوجود شود لیکن مر او را حکم بود بنفسه تحقیق چنانکه حکیم باشد نیز بر او متفاد است از بهر آنکه این دو حال حس بود و باشد بر
دو طرف هست ایستاده اند و بدین شرح ظاهر شد که آنچه بود است بر هستی گذشته است و آن در باشد اندر آمدست و
گذشتن حال هستی از او نام بود بر او داد و قاعدهست از او خرد چیزی نماند است و ذات او در هستی گذشته است چنانکه خدای تعالی

همی گوید قوله فجعلناهم احادیث ومزقناهم کل ممزق ان فی ذلک لآیات لکل صبار شکور
و آنچه امروز اندر محل باشد نیست است پس همه بوده باشد نیست بوده است و هست شده است و چون هستی از او بگذشت نام بوده
بر او افتاده است و نام نیست بر هستی نیفتد مگر با اضافت بچیزی دیگر چنانکه گوییم فردا نیست و این نفی زمان آمده است و جز
زمان حاضر که امروز است و اضافت آن بدو میکند اندر محل هست و اگر این حاضر نبودی آن غایب که او نیست نام نیافتی
پس هستی چگونه نفی و نیست نام یافته بر جوهری و هستی که حال او گذشته نیست تا سزاوار شود بر نام بوده او بودنی
نیست تا سزاوار شود بر نام باشنده و این نام نفی نیست نیفتد مگر بر جوهری که مر او را اضافت کنند بزمانی و حال حاضری
و این نام بر جسمانیات خبر بر سبیل مجاز نیفتد از بهر آنکه هست مر چیز جسمانی را سبب حصول او گویند اندر اکنونی از کنونها
و مر اکنونی زمانی حاضر است و نقطه‌ها متحرک است و نهایت زمان گذشته است و آغاز زمان آینده است و زمان گذشته همه
اکنونها بوده است و همه بر نقطه است که گذشته است و از او در باشد اندر آمده است پس پیدا شد که هست جسمانی که
او اندر هر نقطه اکنون است از نیست آمده است اعنی اندر محل باشد بوده است و چون نقطه اکنون اندر دو بود شود و مر او را
نیز هست نگویند و هم بوده و هم باشنده بر دو طرف هستند و بر دو چون اضافت ایشان بهست کرده شود و نیست آینده
پس ظاهر کردیم که هست جسمانی از نیست آمده است و همی نیست شود و شتابنده آنچه بدین نقطه با متحری که او اکنون است
گذرنده است و آنچه از هستی بهستی آمد مر او را هست کننده لازم آید که او از محل باشد و الامکان اندر هستی و وجوب باید
باشد چنانکه اندر هستی مرغ و هست کردن او گفتیم مر آن مرغ را که اندر خایه اندر محل امکان است از بهر آنکه اگر
هست کننده باشد که حجت اندر محل بوده باشد اعنی روزی ممکن الوجود بوده باشد و مر او را از هست کننده باید
که از محل باشد سوی حیز هست بیرون آورده باشد پس درست کردیم که مر جسم را که حال او هستی عملی گردد
و بوده و هستی شود و اندر منزلت هستی از محل باشد همی آید هست کننده است که او نه جسمست و چون جسم اندر محل باشد

که آن مستقبل است صح

بوده است اندر منزلت بوده نشود و هستی شده آنچه هستی از او بگذرد از بهر آنکه بوده شده است چون چیزی جسمانی بلکه هستی است
ابداعی دین و مر الله را این آنگاه گوییم که چون درست کردیم که مر بوده اندر محل هستی بوده است و اندر چیز هستی از محل
باشد آمده است و امروز مر این حال موجود است کمال آنچه اندر محل است اندر منزلت امکانست و آنچه اندر منزلت امکان باشد
حال آن باشد که روا باشد که هست شود و روا باشد که هست نشود از بهر آنکه ممکن الوجود میانجی باشد میان هستی و نیستی
که او را وجوب و امتناع گویند منطقیان و مثال در چیزی که اندر دانه خرما جای امکان باشد که اگر مر او را خاک و آب سازوار
چنانکه بباید از او درخت باید و اگر اشتری مر او را بخورد آن از او وجود نیاید و چون درختی که حاصل است و واجب الوجود است
و از بهر آن چنین است که ممکن الوجود اندر حد قوتست و آنچه اندر قوت باشد آمدن او از القوت بفعل جز بوجوب
الوجودی باشد که مر او را خواست و ناخواست باشد و آنچه بیرون آمدن او از حد قوت که آن امکان الوجود است
بحد فعل که او وجوب الوجود است بچیزی دیگر متعلق باشد که مر او را در فعل متضاد باشد چون خواست و ناخواست و نفی
و اثبات و ایجاد و اعدام سزاوار باشد که گوییم او میانجیست میان وجود و عدم و آنچه بودش او ممکن است اندر زمان
حاضر نیست و آنچه از جسمانیات واجب الوجود است چون مر حال حاضر او را هیچ ثباتی نیست و کنونها بر او بس بگذرد
شتابنده و مر اکنونی که از هست بوده هستی شود و مستقبلهای او آینده و هستی شوند و بوده نیز نیست چنانکه شرح آن بیش از این
گفتیم و مر اکنونیکه آن نام ضرور زمانست چیزی نیست مر حال حاضر جسم و بقایی او و بدانست که جسم متحول الاحوال است
و تحریک کلی بر او مسلط است بدانچه ایجاد او از نیست بوده است و اجزای او مقهور است و دلیل بر مقهوری جسم آنست
که مر اجزای او اندر مکانهای مختلف ایستاده اند بسبب طبایع مختلفه که یافته اند چنانکه طبع بعضی
از جسم گرم و خشک است و بر حاشیت عالم ایستاده است و طبع بعضی از او سرد و خشک است و اندر مرکز عالم ایستاده است
قسمهای دیگر از آن نیز بحکم آن طبایع که یافته اند اندر محلهای سزاوار خویش ایستاده اند و چه باشد که جزوهای

و چون اندر محل باشد بسوده است صح

هر قسمی از این اجسام را آنچه همه بر یک طبع است اندر محلهای مختلف او فتاده اند چنانکه از آتش لختی او گرم و یکی او مر جایست
عالم را بسی چیزها از مرکز عالم اسفل تر زیر بعضی بر سطح بر زمین است از کره خویش که آن بسی فلک را بساوده و بعضی اندر
سطح اندر زمین است از کره خویش که آن بسی دایره هوا را بساوده و بعضی از او اندر این دو میانه است و محلهای ایشان
مختلف است و جزوهای آتش همه بر یک طبع اند و حرکت جزوهایی که طبع ایشان یکی باشد سوی محلهای مختلف نباشد
و اندر محلهای مختلف جز به قهر قاسری نبایستند و چون مقهوری جسم ثابت کردیم لازم آید که حال او متحول باشد
بخاصه چون وجود او از اصل تحویل بوده است از حالی سپس حالی است و از حالی به صورتی بحال صورت پس بدین شرح
ظاهر کردیم که همه جسمانیات تنها اندر ذات آن بر دو طرف ایستاده است چنین که همی بینیم که حال حاضر بر آن
همیگذرد و بوده همی شود و حال جزو یک بر جسمانیات گذرنده است و نابوده است همی شود و از آن هستی بوده
همی شود و گفتن حال حاضر بر او که اکنون ثابت دلیل است بر اینکه همچنین بوده است حال کلی جسم که واجب آید که جسم
بکلیت خویش با آغاز بودش اندر اکنونی او فتاده است که پیش از آن مر او را اکنونی نبوده است و آن آغاز آمدن او بوده است
بکلیت خویش از محل باشد محل است تا مر جزوهایست او را امروز حالها همی افتد که می بینیم و گفتیم اکنون هر چه همی
بودش باید از جزوهایست با آغاز اندر اکنون نخستین او فتد تا اکنونها بر زیادت پذیرفتن و بالیدن او پس از آنکه
اکنون نخستین بر گذشتن گیرد و چون درست کردیم که جسم بکلیت خویش از محل باشد اندر چیز بسته آمده است تا چار
سوی بود هستی بیرون خواهد شدن و نیست شود و رفتن جزوهایش او بر این منهاج بر درستی انتقول ثابت
و نیز ظاهر شد که این است که نخستین بر دو طرف او ایستاده است از اندر محل ذات خویش باید است از بهر آنکه
چیز از هستی به نیستی جز به فصل نیاید و چون درست کردیم که این هست نبوده روا باشد که مر او را که نیست هستی بدارد
فصل باشد پس مر جسم را است کننده لازم است که او واجب الوجود است او را لا آغاز نبود که نیاید گفتن مر او را

که نبود لابد از بهر چه درست کردیم که بود نیست نابوده است و چون موجد جسم بود نبود تا نابوده است درست کردیم که او همیشه
بوده است پیش از این که بر سبیل مجاز تکلم این احوال ظاهر که بر این همی گذرد اما تحقیق را و چون این حال ظاهر است و آنچه
بوده است از جسمانیات بر هستی گذشته است و گذشتن اکنونهای تمام بوده بر او افتاده است و نام هستی از او بر خواسته است و
اکنون حالی حاضر است و گذرنده است بر اجسام و آنچه جزوهای متجزی زمان است لازم آید که موجد این چنین حال گرداننده هستی ایشان
و سوی بود بیرون شونده اندر زمان نیست بلکه زمان که گذشتن حال اجسام است به ایجاد او مر این چنین حال گردنده و صورت
پذیرنده را موجود شده است و آن موجد لا اجسام است ابدالآباد پس نه مر نام باشد را سوی او روا است تا گوییم از این
پیش باشد و نه مر نام بود را تا گوییم از این پیش بود است و آنچه بر او گفته شود از این دو نام تکلیم بر چنین حال گردنده همی
گفته شود که جسمیت دارد اندر او قسیم چنانکه گوییم خدا تعالی پیش از آنکه این عالم را بیافریده بود و پس از آنکه این عالم بر خیزد
باشد بر هستی که آنچه نام باشد همی تحقیق را او افتد نبودنیست و اندر حد مکان است چنانکه گوییم تا دو ماه اکنون باشد یا چیز
این و آن چیزی باشد که هستی ندارد و چون همی دانیم که خدا تعالی بر ستان لفظ گوییم او تعالی پیش از این باشد
خبر سبب گشتن حال عالم بر عالم بر خدای همی نهند و نه بمقول همی آن خواهیم که او سخا بود نیست تا باشد و چون آن تحول
درست لفظ باشد او تعالی جدا به تحقیق آینده نیست و آنچه آن در باشد اندر بنا باید و هستی گذرد مر او را بوده گویند
چنانکه بیان آن کردیم پس پیدا شد که روا نیست گفتن که خدای تعالی بود خبر بر سبیل مجاز و عادت گفتار عامه که قرآن بر آن
رفته است و چون این حال مقرر است گوییم که چون درست کردیم که هر بوده است بوده است و گفتن اکنونها بر او گذرد است
تا امروز او را بسی گوییم بوده است چنین که همی گوییم سقراط بوده است یا این عالم پیش از این باشد که ما اندر روزیم بوده است
در روا نیست که آنچه اکنونها بر او گذشتن حال او گذشته باشد مر او را بوده گویند لازم آید که آغاز اکنونها بکلی اکنونی
بوده است که پیش از آن هیچ اکنونی نبوده است البته و این چنین حال گردنده جسمیت اندر اکنونی حاصل شده است که مر آن اکنون را

بود نسخه صح

هیچ گذشتگی نبوده است بسته دان اکنون نخستین که آغاز حرکت مکانی از او بوده است آغاز و ابتدای زمانی بوده است که گذشت
و این اکنون که ما اندر اوییم انجام زمان گذشته است بلکه زمان گذشته خود چیزی نیست و ناآمده از وجود چیزی نیست و
زمان بر مثال خطیست و هر اکنونی از او بر مثال نقطه است و ترکیب زمان از اکنونهای متواتر است چنانکه ترکیب خط از
نقطهاست و آغاز و انجام خط دو نقطه است یکی آنکه گذشته و خط از او گذشت و دیگر آنکه گذشته خط بر او ایستاده است
و از زمان چیزی جز نیست مگر آن نقطه که گذشتگی دارد که خط بر او توقف کرده است و آنچه سپس نام بر او افتد از زمان
بودنی هست موجود نیست چنانکه خط تا کشیده نشود موجود نیست و چنانکه خط گذشته و پدید آمده نباشد زمان ناگذشته
نباشد و چنانکه اگر بر خط نقطها بیفزاید درازتر شود و اگر بر زمان اکنونها بیفزاید درازتر شود و لیکن نام بیفزایدی
بر چیز بودنی او فتد که او اندر محل آینده است و نه اندر محل رفته است و آنچه بودنی باشد ممکن الوجود باشد و ممکن الوجود میانگی
باشد میان وجود و عدم و اگر کسی گوید زمان ممکن است که بپاید مر او را گوییم ولیکن آنچه بودش او ممکن باشد
نابودن او نیز ممکن باشد پس دعوی او مر این کار را هیچ فضلی نیست و اگر گوید اندر وهم ثابت کنم پیش از بودش جسم که
اکنونهاش گذشتن حالهای او پدید آمد مدت بود هر چند که بشتن احوال و حرکات جسم پیوسته نبود مر او را گوییم
هم هست حال خطی که از جسم بکشد از نقطه تا نقطه و مر آن را خط گوید چنین که می بینی و اگر کسی گوید که پیش از آنکه خط
نیز جای خط کشیدن بوده است راست باشد و لیکن مر آن را خط نتواند گفتن پس اگر پیش از وجود جسم اندر وهم [illegible]
که درنگی بود آن درنگ واجب آید که مر چیزی بود و اگر چیزی نبود که مر او را درنگی بود واجب آید که آن درنگ کشیدگی
بوده واجب آید که آن آخر کشیدگی پدید آمدن جسم بود و اگر چنین بود واجب آید که مر آن کشیدگی را که آخرش پدید
آمدن جسم بود اولی بود که آغاز کشیدگی از او بود و از بهر آنکه چیز یک لفظ تا بر او افتد چار لفظ آن پیش از آن بر او
افتاده باشد چنانکه گوییم کشیدگی بود از فلک تا فلان وقت و این همه زمانی باشد اعنی حرکاتی باشد [illegible]

تا متغیری که نام او گذشته بود مر حاضران او را اخبار از خط چیزی اندر یاد نیست مگر آن نقطه مر

ثابت شود تا منقطعی جز از مسلکی و چون احوال است اگر پیش از وجود جسم چیزی بود که مر او را درنگی بود اگر آن درنگ
تا بهنگام وجود جسم بود واجب آید که آنچیز محدث شود و از بهر آنکه آنچه مر مدت او را انجام باشد او را آغاز باشد و آنچه
مر مدت او را آغاز و انجام باشد محدث باشد پس اگر گوید که آنچیز که مر او را مدت بود قدیم بود این سخن محال باشد از بهر آنکه
مدت کشیدگی باشد و کشیدگی جز از جائی تا بجائی یا از وقتی تا بوقتی نباشد و چون چیزی قدیم باشد مر او را مدت لازم نیاید
از بهر آنکه مر او را آغازی نباشد و چون آغازش نباشد کشیدگی زمان لازم نیاید پس اگر گوید که روا باشد که چیزی بباشد و مدت
باشد محال گفته باشد از بهر آنکه مدت بقاست و بقا جز بقائی که او جوهریست ثابت نشود تا چیزی نباشد مر او را بقا
یا درنگ یا دیر باشد البته چنانکه اگر جسم نباشد خط نباشد البته و چون گوید جسم نقطه باشد نه خط و چنانکه بر خاستن جسم
وجود خط بر خیزد و اندر وهم اثری نماند بر خاستن آنچه مدت مر او راست نیز مدت بر خیزد با آنکه ظاهر کردیم که
مدت کشیدگی باشد و روا نیست که باشد جز از جائی بجائی چون مکانی باشد یا از گاهی بگاهی چون حرکاتی و اوقاتی
باشد و چون مر این را آغاز است روا نیست که او کشیدگی باشد البته و چون کشیدگی نباشد تا بهنگام نباشد و نیز از
هنگام باشد پس ظاهر شد که آنچه مر او را مدت و مر چیز آن را همی گویند وجود و ثبوت جوهریست باقی بذات خویش بی
آغاز که مر او را بوده است و آنچه مر وجود او را آغازی باشد مر بقای او را کشیدگی نباشد البته از بهر آنکه چنانکه تقسیم
کشیدگی از آغازی باشد و اگر مر بقای ازلی را کشیدگی باشد مر او را آغازی لازم آید و اگر مر بقای او را آغازی نهاده
شود از بهر آن مدت ثابت شود نام ازلی از او بیفتد و محدث باشد و بر شرح ظاهر کردیم که بقای ازلی را کشیدگی نیست
آنگاه گوییم که مادتهای مصورات جسمانی متقدمست بر مصوراتشان تقدم زمانی و از آن تا آن چه اندکست و عالم
جسمی بکلیت خویش مصوری جسمیست بر مادتی و هیولی صورت پذیر پیش بر قبض صورت از حال بمصوری بحال صورتی آمد
و گشتن حال او واجب آرد مر اکنونها را پس پدید گرد و امروز حرکات اجسام که ترکیب عالم از ذات الطبایع است

پس واجب آید که مبدع حق مر جوهر جسم را با طبایع او بهم ابداع کرده است اندر اکنونی که آن اکنون آغاز همه اکنونها بوده است
و آن آغاز حرکت مکانی بوده است که اقسام چهارگانه را چو مر این طبایع که وجود ایشان بر آن بود حرکت کردندی بر
محلهای خویش مر این طبایع که وجود بر آن یافتند با ستادیم و آن آغاز حرکت طبیعی بود که مرور آن آغاز زمان
واجب آید دانستن و بر این قول که گفتیم چون مبدع حق مر اقسام جسم را با طبایع آن پدید آورد بر قسمتی از آن سوی مکان
خویش حرکت کرد همی خواستیم که جملگی جسم آمیخته پدید آمد بر یکدیگر بتضاد طبایع آن تا جزوها حرکت اندر افتاد بر
و بعضی سوی مرکز شد از حواشی و بعضی سوی حواشی آمد از مرکز از بهر آنکه مر جسم را جوهریست که عکس وجود جز ترکیب مفردات
طبایع بر سوی ثابت شد و اگر آن بر سوی جوهری معقول بود مر اجزای او را بر یکدیگر فضل بود و همگی آن ثابتیست
طبایع بود و همچنین که امروز است داشتن مفردات طبایع اندر جسم امروز بر درستی این قول گواست و واجب آید که
سردی و خشکی بر آن بعض افتاد از سوی که اکنون اندر مرکز است و با فتادن آن دو طبع مفرد و بر الطبع بعض آن
بعض سزاوار باشد که مرکز انداز براه باشد در جای خویش بایستد و سردی و تری بر آن بعض افتاد از آنچه بر که بر
تر آزاد بود و گرمی و تری بر آنکه بر تر آزاد بود و گرمی و خشکی بر آن بعضی که بر تر از آن بود و بلکه بر تری و فروتری
سبب پدید آمدن این طبع پدید آمد اندر اینچه بر که بر برای آن بود و اشکال افلاک و ستارگان پس از آن
طبایع که اندر آن محل بر آن جوهر افتادند پدید آمدند و چون حال مر جوهر با گشت بدانچه شکل پذیرفت
مر از امتی زمانی لازم آید گفتن بتقدیر سبب حرکتیکه اندر اقسام جسم پدید آمد هم اندر محلهای خویش
چنین که امروز است که جزوهای خاک همگی سوی مرکز عالم متحرک است بطبع هر چند که عامهٔ خلق مر آن را همی
ساکن پندارند و از حاشیهٔ عالم گریزنده است و جزوهای آب بر جزوهای خاک تکیه کرده است و همی پر او گراید
بسوی مرکز و جزوهای هوا بر جزوهای آب تکیه کرده است و همی گریزد بطبع از فرو شدن تا آب چنانکه پیش از این اندر این

بودمر بر رفتن طبایع متضاد را
و چون همگی آن ثانیه حق

کتاب یاد کردیم و حرکات اندر طبایع موجود است و از آغاز بر پدید آمدن حرکت اندر اقسام جسم سبب پدید آمدن طبایع
اندر آن با هنگام راست شدن صورت عالمی ناچار زمانی بود و حرکات طباعی این اقسام اندر مکانهای خویش جز
اندک بود هر چند که هنوز روز و شب نبود چنانکه اگر بر ما از زمان پاره بگذرد که مر فلک و کواکب را اندر پاره زمان
بیشیم تقدیر گوییم که اندک چند ساعت باشد از روز و مقدار الاقل مر حقیقت چندی آن ساعت را دانست چنانکه
گفت قوله الله الّذی خلق السّموات والارض وما بینهما فی ستّة ایّام ثمّ استوی علی العرش و پدید آوردن
صانع حکیم مر این اجسام را بر این طبایع تحریک او بود مر آنرا سوی محلهای آن و آن تحریکی قسریست هر چند که مر آنرا
همی طبیعی گویند چنانکه پیش از این شرح آن را اندر قولیکه اندر حرکت گفتیم یاد کرده ایم و برهان بر آنکه حرکات طبایع
قسریست آنستکه بردارنده مفردات افعی سردی و گرمی و تری و خشکی مخبر است بخلافی و حرکت اجزای او از جانبی
بجائی همی سبب خلاف مفردات باشد مر یکدیگر را و نیز طبایع متضاد را یکجو مر جز بقسر نپذیرد و جزوهای یکجو مر از جانبی
بجائی جز بقهر حرکت نکنند پس گوییم که جوهر عالم بصورت بود اندر آن اکنون نخستین تا امروز همی گوییم آنچه مر جسم
و از محل هستی محل بود آمد نشتن حال بر او و چون حال انیست درست شد که هستی از نه هستی آمد و سوی نیستی بر
و ممکن نام آن محل که پیش از هستی او نیست باشد بود و نام آن محل که پس از هستی سوی او شد بود گشت هر چند که با این
هر دو نام همی باشد و بود نیست پس درست کردیم که مر حال او گردنده است و آن جهت از نیست است شده است
و مر او را هستی بحقیقت آنچه حال او گردنده باشد اندر راه نیست شدن باشد و این حاقت کار جهت اما چون این
ممکن الوجود که عالم است از محل نابودگی که نام آن محل است واجب الوجود گشت اندر آن اکنون نخستین پس
از آن گشتن حال سوی چنین بود و چنان بود بر دون شدن گرفت و بمیزان همی بهمه مدت خویش ایستاد
او بر حال هستی بود هر چند که حال هستی بر او همی گذرد و عقبات آن حالی دیگر همی آید که نام آن حال گشتن است

و چون حال اینست و تمام عالم را نه بدان هستی موجود گوییم که او پیش از این بوده است و نیز نه بدان همی گوییمش که پس از
این هستی خواهد بودن بلکه مر او را موجود بدان همی گوییم که او همیشه بمدت خویش اندر زیر آن حال آینده است که
او اکنون با من است این حال دلیل است بر آنکه غرض صانع حکیم از ایجاد ممکن الوجود تحصیل جوهری است که آن واجب الوجود
باشد و ایستادن عالم جسمی همیشه بر نقطه وجوب وجود و آن نقطه اکنون است با بیقراری آن دلیل است بر آنکه حاصل از وجود
ممکن الوجود تحصیل واجب الوجود است مراد اکنون باید نمودیم که آن واجب الوجود که حصول او از این ممکن الوجود
واجب چیست پس گوییم که آن جوهریست که بر آنچه پوشیده از آفرینش او همی مطلع شود و آن نفس مردم است که
اندر جسم حال گرفته است تا بهستی بکمال خویش رسد بحکمت و علم چنانکه پیش از این گفتیم و چون سخن اندر اینجای رسانیدیم
مر مقصود را از آنکه لطیف یاد کنیم نکته لطیف آنست که گوییم معلوم کردیم که عالم جسمی پیش از آنکه اندر آن وقت نخستین
موجود گشت ممکن الوجود بود و پس از ایجاد موجد خویش واجب الوجود گشت اندر حال اول خویش و علت اندر این
از محل امکان بمحل وجوب آن بود که موجد او واجب الوجود است و مر او را خواست و ممکن الوجود آن باشد که
وجود او روا باشد و نه وجود او نیز روا باشد و لیکن چون عالم موجود گشت بایجاد آن واجب الوجود مر او را که صانع
عالم است حکم ممکن الوجودی از او برخاست اندر آن وقت نخستین و گشتن حال خویش نقش گرفت که ری
بودگی و همیشه اعنی اندر همه مدت خویش ثبات او بر آن نقطه بیقرار است که او اکنون است و هستی او بر این نیز که
بر زیر آن نقطه اندر آمده است و آنچه او را بر ممکن الوجود باشد چنانکه عالم بوده است پیش از ظهور خویش ایجاد و بایجاد
بر او روا بوده باشد و عالم چنین بوده است و چون واجب الوجود شود وجوب بر او گذرنده باشد چنین که هستی بر بیقراری
نقطهای اکنون بر عالم گذرنده است واجب آید که بر او عدم و نه اعدام نیز روا باشد اما اعدام بحکم زوال آن هستی
از او بگذشتن اکنونها بر او همی روا باشد و اما نه اعدام بتبدل حال هستی پس از استحاله آن سوی بود بدیگر گونه

روا باشد و نیز چون علت امکان الوجود عالم آن بود که موجد او مرید بود و قادر بود و ارادت او موجب وجود عالم بود
و نه وجود عالم را قدرت تعلق نپذیرد از بهر آنکه تعلق نه وجود بعجز سزاوارتر از آن باشد که بقدرت باشد و علت وجود عالم نیز از
علت نه وجود او بود از بهر آنکه علت وجود یکی بهر از ارادت بود با همگی قدرت و علت نه وجود یکی بهر از ارادت بود
اعنی ناخواستن و چون علت ایجاد و ایجاب عالم قویتر بود و عالم واجب الوجود موجود گشت و هر دو علت اعدام وجوب
عالم یکی آنست که هستی او بر گذرنده است و دیگر آنکه مرید تا قیست و نه وجود عالم و آن اعلام او است و بارادت متعلق است
و علت نه اعدام عالم و آن اثبات او است و دو آنست یکی آنکه مر اکنونی که آن حال حاضر است پس از استحال آن جوهر
بدیگر اکنونی مبدل است و دیگر آنست که یک بهر از ارادت موجب مر نه اعدام را بر آنجاکه یک بهرش موجب مر اعدام او را
اعنی که مرید آن باشد که خواهد چنین کند و خواهد چنین نکند پس بدین روی روا باشد که عالم معدوم نشود چنانکه روا
باشد که معدوم شود و آنچه بحد امکان موجود باشد اینست عالم اندر وقتی بدین صفت از بهر آنکه مر وجود او را بی قراری
نیست بدانچه نقطهای اکنون ها بر او گذرنده است پس همیشه اعنی بهمه مدت خویش معدوم است و نه معدوم است چنانکه
پیش از ظهور ممکن الوجود بود نه موجود بود و نه ناموجود این فصل را تأمل باید کردن چه اندر حقیقت معانی بخاطر روشن
و فکر درست تا بدو رسند ولله الحمد

قول بیست و پنجم اندر آنکه مردم اندرین عالم از کجا آمد و بکجا شود

نقول آنکه غرض ما اندر تالیف این کتاب آنست و ما را اندر بیان این قول حاجت
بمقدماتی که مر بدان مقدمات نفس جوینده این علم بر این معنی مطلع شود و آن آنست که گوییم کجا مر اگر تا بازی آنرا
گویند لفظی است که بر او قصد بر چیزی اندر مکان و بدانچه او اندر مکانی نیست نقیض و مرچه آن اندر چیزی پدید آید
از چیزی دیگر پدید آید چون پدید آمدن نور اندر عالم از قرص آفتاب و پدید آمدن تری اندر خاک از آب و جز آن
از چیزها یکی که پدید آید اندر چیزها و مرچه آن پدید آید از چیزی بمحل جزوی باشد از آن چیز از بهر آنکه نام و نقطه او

که مر آنرا انبازی همی گویند دلیلست بر بعضی و جزوی از کل چنانکه گوییم خاک از جسم بدانچه جزویست از او و هر چه آن از
چیزی پدید آید نیز اندر چیزی پدید آید و معقول بر عکس این مقدمه است چنانکه چون نور آفتاب پدید آید اندر زمین
همی پدید آید و چیزهایی که قابل نورست و چون حال این است واجب آید که آنچه نه از چیزی پدید آید ناچار نه در چیزی پدید
آید چون پدید آمدن جوهر عقل و نفس که مبدعاتند نه از چیز بودند نه اندر چیزند و نتیجه از این مقدمات این آید که اگر جسم اندر
مکانست و مکان چیزیست جسم از چیزی پدید آمده است و چون از چیزی پدید آمده است از جایی آمده است که آن جای
از او خالی شده است از بهر آنکه اگر هر دو اندر یک مکان است از مکانی دیگر آمده است و آنچه مکانی از او پر شود از مکانی
بیرون نیاید تا مر مکان او را مکانگیری دیگر تعاقب و تبدل نگاه ندارد چنانکه نقطه از آن هوا که اندر شیشه دمند
سارست که مر او را بآبی ژرف فرو بری بیرون نشود تا نقطه آب اندر نیاید که مر جای او را نگاه دارد و نیز قطره
آب بر او فرو نشود با میل گوهر آب سوی مرکز و سزاوارتری آن مر این محل از هوا تا مر آن مقدار مساحت هوا از او بیرون
نشود و چون هوا از شیشه همی بر نتواند آمدن آب بدو فرو نتواند شدن و هوا بر آب سبکی تنید بخلاف آنچه
موضع ارکان عالم بر آنست پس واجب آید که اگر بدینجای که امروز عالمست مکانی خالی بوده است و این عالم اندر او
آمده است چنانکه گروهی گفتند این جسم از جای دیگر آمده است و مر آنجای پیشین خویش را خالی کرده است تا مر اینجا را پر کرده است
از بهر آنکه همی بینیم که هر چه مر جای را از آسیبی پر کند جای دیگر از او خالی شود اندر این عالم حسی دیگر مر آنجای او را
بگیرد و اگر جای او دیگر جسمی بگیرد او از آن جای بیرون نیاید چنانکه گفتیم از بیرون نا آمدن هوا از شیشه چون چیزی
دیگر جای او را از آسیبی نگیرد و اگر چنین بوده است که این عالم از جای دیگر آمده است واجب آید که مر آنجا را که این جسم
از او بیرون شده است جسمی دیگر نگاه داشته است که اگر چنین بودی این جسم از آنجای پیشین خویش بیرون نتوانستی
آمدن چنانکه گفتیم اندر مثال شیشه و آب آنگاه اگر چنین بوده است این جسم که مر جای نخستین این عالم را گرفته است مر جای

خویش را خالی کرده است و اگر چنین باشد واجب آید که اجسام نامتناهی باشد یا یکی جسم خود اندر مکانی باشد تا مکان آن جسم
منتقل او نیز او را بگیرد و این هر دو محالست یا دو جسم مر جایهای یکدیگر را بتبادل گرفته اند چنانکه اندر این مکان که امروز
عالمست جسمی بوده است که چون این جسم اندر اینجای آمد جای خویش را خالی کرد آن جسم که اندر این مکان بود اندر آن
مکان پیشین این جسم شد بر مثال قطره آب که از دریا به شیشه شود و کل آب کمتر شود و همان مقدار هوا از آن شیشه
بیرون آید و جای آن آب بگیرد و اگر چنین باشد خود مکان خالی ثابت نشود و چون حال این است و جسم خاصیت
روا نیست که عالم اندر مکانی خالی آمده است بلکه مکان او عظم اوست و نیز اگر جسم اندر مکان آمده است لازم آید که
مکان اندر جسم نیامده است و آنچه اندر چیزی نیاید از چیزی نیاید پس مکان نه از چیزی بود و چون مکان نه از
چیزی بود و جسم اندر او باشد و مقدمه آنست که آنچه اندر چیزی آید نه از چیزی آمده باشد و آنچه از چیزی آید واجب آید
که اندر چیزی آید پس لازم آید که جسم اندر چیزی نیست بلکه اندر عظم خویشست چنانکه گفتیم آنگاه گوییم که آنچه از چیزی
اندر چیزی پدید آید یا جوهر باشد یا عرض و جوهر بر دو قسمت است یا لطیف است یا کثیف است کثیف جسمست که مردم را بیاید
و لطیف نفس است که بسیط است بی جزو و آنچه پدید آید از جسم اندر چیزی پدید نیاید تا از اصل او بمقدار عظم او نقصان
نشود و چیزی هم اندر جسم نیفزاید تا همان مقدار از دیگر جسمی کم نشود و چون حال این است و این مقدمه درست است بر عکس این
قول چنان آید که آنچه پدید آید از جوهری لطیف بی عظم اندر چیزی دیگر پدید آمدن او از اصل او چیزی نقصان
نشود و چون حال این است و ترکیب مردم اندر این عالم از این دو جوهر است واجب آید که بظهور هر مردی از کل جسم این عالم
قدر که حد مردمست کم شده است و از کل نفس بظهور نفوس مردم چیزی نقصان نشده است و دیگر مقدمه که ما را
اندر اظهار این برهان حاجت است آنست که گوییم چیزی اندر چیزی پدید نیاید تا میان ایشان مخالفت نباشد و بسته
چنانکه سفیدی اندر سیاهی پدید آید و اندر سفیدی پدید نیاید و گرمی اندر سردی پدید آید و اندر گرمی پدید نیاید

سرما هم

وچیز که از چیزی باشد جزوی باشد از او اگر از اصل او بظهور او اندر مخالف او نقصانی شود یا نشود و چون چیزی
اندر مخالف خود پدید آید اگر پدید آینده فاعل باشد ناچار مخالف او منفعل باشد چنانکه قیاس آن گفتیم و روا نیست که
پدید آینده جز فاعل باشد از بهر آنکه پدید آمدن فعلست و فعل مر فاعل را باشد و منفعل از فاعل مر صفات جوهری او را بعرض
بپذیرد چنانکه جسم مردم مر آنچه نفس فاعل بدو پیوست فعل عرضی را بپذیرفته است و میان دو مخالف بی تکلف مکلف
قادر الفت نباشد البته و اگر کسی گوید که میان مخالفان اندر طبایع الفت طبیعی است مر او را گوییم که پیش ازین
بیانی کردیم که آنچه مر او را همی طبع گویند قسرست و اکنون بر تقویت این قول گوییم که گرمی با خشکی اندر جوهر آتش
نه مخالفانند و این ائتلاف مر ایشان را بقهرست نه بطبع و برهان بر درستی این قول آنست که گوییم که گرمی با سردی ضد اند
بیکی اگر الفت خشکی با یکی ازین دو ضد بطبیعت است واجب آید که الفت او با دیگر ضد بقهر باشد و روا نباشد
که یکی از دو ضد بطبع موافق باشد اعنی اگر طبع خشکی موافق گرمی باشد لازم آید که مخالف سردی باشد که ضد موافق
او است و ضد موافق چیز ضد چیز باشد و چون درست کردیم که ائتلاف خشکی با سردی بقهرست لازم آید که ائتلاف
او با ضد سردی که آن گرمیست نیز نه بطبع باشد از بهر آنکه ساختگی خشکی با سردی اندر خاک همان ساختگی است که مر خشکی راست
با گرمی اندر آتش بهیچ تفاوتی پس اگر خصم ما گوید که درست کردی که ساختگی خشکی با سردی بقهرست اقرار کرده باشی
که ساختگی خشکی با گرمی بطبیعت است از بهر آنکه گرمی ضد سردیست و هر چه با ضدی بقهر سازد با دیگر ضد بطبع سازد ما
او را گوییم که این چهار مفردات و ضد اند چون گرمی و سردی و چون تری و خشکی و دو مخالفند چون گرمی
با خشکی و چون سردی با تری و دعوی تو اندر ائتلاف ایشان بطبع بر قضیتیست بی برهان و چون برهان قضایای روم
برهان حسی درست شود که آن قضا درست شده است چنانکه ظاهر کردیم و گفتیم که اگر ائتلاف خشکی با گرمی بطبیعت
لازم آید که ائتلاف او با سردی بقهرست و این برهان حسی باطل کند مر آن قضا را و چون بر قول منطقی لازم آمد

بسبب ظهور

جسد

که ائتلاف خشکی با گرمی بقهر باشد همان حکم واجب آید بر این مقدمات شرطی پس درست کردیم که ائتلاف میان مفردات
طبایع اندر قیام جسم بقهرست نه بطبع البته آنگاه گوییم که مر مکلفی را که میان دو مخالف الفت تواند داد نه اندر فراز
آوردن ایشان بهم غرضی باشد که آن غرض مر او را جز بتالیف میان ایشان مخالف حاصل نشود چنانکه چون خواست که دو جوهر
یکی باشد یکی از دو مخالط چون خاک و دیگر محیط چون آتش اندر یکی از آن مر خشکی را با سردی الفت داد و اندر دیگری از آن
مر خشکی را با گرمی الفت داد تا چون این دو ضد اعنی گرمی و سردی از یکدیگر دور رسته شده این یک میانجی مر ایشان را فراز هم
کشید و یکی محاط گشت چون خاک و دیگر محیط گشت چون آتش آنگاه گوییم که غرض مؤلف از تالیف میان امید و جوهر از آن
روی بیرون نباشد یا آن باشد که خواهد که مر هر یکی ازین دو مخالف بهتر از آن کند که هستند یا خواهد که هر یکی بر حال
خویش بمانند یا خواهد که هر یکی خسیستر از آن شود که هستند و چون همی بینیم که انجوهر محسوس که جسمست بدین تالیف حال
و بهاگیر و رونق بجا یافته است و پیش ازین تالیف مر او را این محسنها نبوده است ظاهر شده است که غرض مؤلف از آن
تا هر یکی از آن دو جوهر بر حال خویش بمانند و نیز نه آنست تا هر یکی خسیس تر از آن شوند که هستند یا بودستند پس نماند
مگر آنکه غرض مؤلف ازین تالیف که مردمست ازین تالیف که میان جسم و نفس داده است اندر ترکیب او آنست تا هر یکی
از ایشان بهتر از آن شوند که هستند و بدین شرح ظاهر شد که مؤلف این دو جوهر مخالف حکیم است از بهر آنکه بهتر کردن مر چیز را
از آنکه باشد از حکمت است آنگاه گوییم که این دو جوهر که ترکیب مردم از او است یکی جزو از کل جسم آمده است و دیگر جزو از کل نفس
تا از دو جزو این دو عالم کرد یکی حاصلست و دیگر منفعت عالمی متوسط بدید آمده است که فاعل اندر او با منفعل متحد است
و آن مردمست که نفس از عالم علویست و بر این عالم بعلم محیط است و بجسد از عالم سفلیست و اندر این عالم بدو است محاط
و بتقوی و استظهار این جزو دیگر بر عالم فرودین اندر این مرکب که مردمست بکل خویش و یاری دادن این کل او مر او را
و ظاهر کردن مر جوهری از این جزو جسمی اندر این ترکیب بر حرکت خویش ثابت بودن که این ضد اند

و حرکات

بر آنکه انجزو دیگر که عالم برین مرکبست که مردمست نیز بکل خویش پیوسته است و از او قوت و یاری یابنده است و آنکل
مر انجزو را مظاهرت کننده است و آن کل از این عالم عظیم اندرست یا نه درست بر مثال انجزو از این عمل جزوی و مر حکمت را
جوینده است بر مثال انجزوی بی هیچ تفاوتی و نیز انجزو که جسم اندر ترکیب مردم در تصرف اوست و از نفس مر این تصرف
بها و جمال و زیب و زینت یافته گواست بر آنکه زینت و بها و جمال و رونق آنچه از اجسام کلی مر او راست و بها و
جمال و رونق است از تصرف نفس کلیست اندر وی و آنچه از اجسام کلی از بها و جمال نفس کلی بی نصیب ماندست از ریگ
و سنگ و شوره و جز آن بر مثال چیزهاست که از عنایت نفس جزوی اندر جسد مردم بی نصیب ماندست چون موی و
ناخن و ریم گوش و آب بینی و جز آن از فضلات طعام و شراب اندران تنقیه عالم بزرگست چنانکه اندر این تنقیه عالم
خردست برابر و پس ایدون گوییم که چون درست که نفس جسم نیست چنانکه پیش از این اندر این معنی سخن گفتیم و اندر جسم نیز
آینده است و واجب آید که نه اندر مکانست و چون نه اندر مکانست نه از مکان همی آید و چون از کل خویش همی آید
رودی و نه از مکان همی آید بدیگر روی لازم آید که کل نفس نه اندر مکانست و چون نفوس نباتی و حیوانی بر مرکز
عالم که زمینست همی پدید آینده است پس از آنکه پدید آینده نبود است لازم آید که این نفوس اندر این مرکز از جوانب
عالم همی آید از راه اجرام علوی و قوت درستی نبات از تابش آفتاب و دیگر کواکب و پدید آمدن کمی و بیشی اندر
نبات و حیوان بسبب نظر کواکب و اتصالات آن بیکدیگر و باز ماندن نبات و حیوان از زایش و افزایش بگاه نهانی
که کواکب بر آن همی تابد بر درستی این دعوی گواهانند که گفتیم نفوس نباتی و حیوانی اندر مرکز از جوانبی همی آید و
چون این نفوس اندر مرکز از جوانب عالم همی آیند و نه از جای همی آیند از کل خویش آینده و واجب آید که بیرون
از این عالم هیچ جایی نیست بلکه نه جایست و چون نه جایست آنجا جسم نیست و چون جسم نیست و جز این است و جز هرگز کلی نفس
و دیگر جسمست چیزی موجود نیست و اجرام علوی از جانب جوانب عالم مادت و قوت نبات و حیوان سوی مرکز همی

درست لازم آید که بیرون از این عالم نفس است که نفوس جزوی از اوی آنکه از او همی نقصانی شود چنانکه گفتیم اندرین
عالم همی آید و نباید که خواننده کتاب ما بحکم انیقول تصور کند که ما همی گوییم که عالم جسمی همی اندر شکم و جوف نفس
کلیست از بهر آنکه ما نخست ثابت کردیم که نفس جسم نیست و نیز ثابت کردیم که بیرون از این عالم مکان نیست و چون مکان
نیست جسم نیست و آنچه او نه مکانست و نه جسمست جز نفس نیست پس بیرون از این عالم نفس است بقول منطقی و لیکن این تصور
مر نفس را صعب یافته را مران همی اوفتد که او همیشه مر جسد خویش را و چیزهای زمینی را اندر میان هوا دیده است و گمانش
چنانست که هوا جسمی نیست بلکه مکانی تهیست تا چون بشنود که بیرون از این عالم جسم نیست و مکان نیست و لیکن جوهری است
و جوهریست جز مکان و جسم است نفس است ظنش اوفتد که نفس جسمست و عالم اندر جوف اوست چنانکه ظنش چنانست که بیرون
از این عالم گشادگیست و هوای فراخ و اگر نه آنستی که تخیل مردم مر آتش را بدان اوفتد که تا بود مر جسد خویش را که آن نیز
جسمی بود همه اندر میان هوا دید جز این ظن نبرد که بیرون از این عالم خاک یا آب یا آتش است که هر یکی از این سه قسم جسم
نیز همی خوانند مر هوا را و هر کرا گویند بیرون از این عالم خلاست اعنی جایی تهیست بپذیرد و ظنش اندرین معنی این
نام سوی هوا ایستاده و همی ننگرد که چون هوا جزو است از اجزای اجسام کلی بودن افلاک با آنچه اندر وست اندر میان
هوا نیز روا نیست که بودن آنست اندر جزوی دیگر از اجزای عالم چون آب و آتش و جز آن پس چرا همی روا ندارد
که بیرون از افلاک آب باشد و روا دارد که هوا باشد اگر نه آنستکه علت تصور او مر این حال را یافتن اوست مر
جسد خویش را اندر میان هوا نه اندر میان خاک یا آب و چون مر اینجا را تقریر کردیم گوییم که صورت جسد مردم بر عکس
صورت عالمست اعنی که آنچه اندر صورت عالم زبر است اندر جسد مردم زیر است و آنچه اندر جسد مردم میانه اوست اندر
جسد عالم کرانه اوست بمثل که ساقهای مردم که فروتر جایی از جسد اوست منسوبست بزحل که برتر جایست از افلاک و
چون حال اینست و جای نفس جزوی اندر جسد مردم دلست که اندر میانه ترکیب اوست و غایتهای دل از میانه جسد بطرفی

و حواشی او همی رسد و همی بینیم که غایتهای نفس کلی اندر میانه این عالم که آن مرکز او است آشنیده است و پدید شده است که این
آثار و غایتها اندر این جوف از طرف و حاشیت عالم همی آید از راه اجرام علوی و همچنین نیز بزرگتر غایتی از غایتهای نفس
کلی آنست که با آفتاب پیوسته است که او اندر میانه افلاک است یعنی که فلک چهارم که آفتاب اندر او است میانه است از شش فلک
و فواید از او بدیگر کواکب رسیده است چنانکه بزرگتر غایتی از نفس جزوی اندر ترکیب مردم که آن عالم خرد است آنست که
بدل مردم پیوسته است که اندر میانه این ترکیب است و فواید از او بدیگر اعضای رئیسه که مدبران جسدند رسیده است و لیکن فواید از
عالم خرد که جسد مردم است از میانه بکرانها شود و فواید اندر عالم بزرگ از حواشی و کرانهای او سوی میانه او آید بر عکس یکدیگر
چنانکه گفتیم آنگاه گوییم اندر استواری این قول که آثار فعل از حرکت دائم که اندر اجزای بیرونی این جسم کلی بر حواشی است و دوری
آن از انفعال و آثار انفعال و سکون اندر اجزا اینکه از این جسم کلی اندر مرکز است و از حواشی دور است و دور ماندن او
از فعل و حرکت نیز گواهان عدلند بر آنکه فاعل این جسم کلی حواشی او است تا آنچه از این جسم مر او نزدیکتر است فعل مر او راست
و آنچه از او دورتر است فعل نیز از او است هر چند که بیرون از این عالم جای نیست البته و آن معنی که مر او را سوی بیرون
از این عالم گوییم بجای نیست از این عالم از بهر آنکه آنچه از جسم بجایی باشد او نیز جسم باشد و چون آنچه از جسم بجایی
از جوانب او باشد یا اندر جوف او باشد یا بر او محیط باشد جسم باشد و آنچه او نه جسم باشد بجایی از جوانب او نباشد و نه جسم اندر
جوف او باشد و نه او اندر جوف جسم باشد و آنچه سپس گفته شود اندر معنی جای نفس اندر جسم بحکم ظهور فعل او همی گفته
شود از آن معنی نه بدان که واجب آید که نفس اندر موضعی باشد از جسد و دیگر موضعی خالی باشد چه اگر چنین باشد
آن موضع که از او خالی باشد مرده باشد چون سرهای موی و ناخن که چون مر آن را ببریم از آن دردی بما نرسد و لیکن
مکان بحقیقت آن نقطه است که مرکز عالم است که اندر او آن جزو خاک خرد با تمر است و هر چه از آن نقطه سوی حاشیت
نزدیکتر است نه بمکان نزدیکتر است و سطح بیرونی از دایره عالم پیوسته نه مکان و نه جهت و نه مکان و نه متمکن نفس است

خرد

از آنکه آنچه از جسم نفس نزدیکتر است فعل او بیشتر است چنین که از جسد مردم دل بغایت نفس جزوی مخصوص است حرکت کلی اندر
این ترکیب مر او راست که همیشه متحرک و جنبنده است چون دل باز آید جملگی اعضای رئیسه باز ایستد و چون حرکت اندر جسد مر دل راست
فعل مر او راست از بهر آنکه حرکت فعل است بحقیقت و دلیل بر درستی این قول آنکه گفتیم مکان بحقیقت از این عالم آن نقطه است
که او میانه عالم است و اندر آن نقطه از خاک یک جزو است و دیگر اجزای جسم که یک جزو آن جزو اندر است همه اندر مکان از آنست
که معلوم است که آنچه اندر مکان باشد متحرک نباشد سوی مکان و مر اهل صناعت نیز مر اهل صناعت را ظاهر است
که از جملگی این جسم کلی آن یک جزو است از خاک که او اندر میان یکی نقطه عالم است که متحرک نیست و دیگر همه جزوهای عالم جسمی
بکلیت تکیه بر آن جزو دارند و همه متحرکانند و چون همه جزوهای عالم متحرکند درست شد است که حرکت ایشان مر آن است
که اندر مکان نیستند چنانکه چون این یک جزو اندر مکان است ساکن است و مر همه کرانهای این جسم را حرکت است و گوییم اندر تأیید
این قول که گفتیم بیرون از این عالم چیز باعظم نیست و اشارت کردیم که آنجا نفس کلی است که مر نفس را بظهور فعل او شناختیم
چنانکه چون از اشخاص حرکت بارادت و سخن گفتن و جز آن دیدیم و جز بر شخص مردم بر شخص دیگر این فعلها نیافتیم
چون سنگی و چوبی و جز آن دانستیم که این افعال از این شخص بچیزی پدید آید که آن چیز مر دیگر شخص را نیست آنگاه
نام مر آن چیز را که از این شخص بدو افعال و حرکات آید نفس گفتیم و بدانستیم که این چیز نه جسم است و چون نه جسم است باعظم نیست
و لیکن جسد مردم مر نفس را بر مثال مکانی است بدان روی که تمامی فعلهای نفس جزوی سپس از او پدید آید و اندر این مکان
مر او را دست افزاری است که او بدان هر یکی فعلها کند چنانکه چشم مر او را آلتی است که او بدان مر اشکال و الوان
و حرکت و سکون و اوضاع اجسام را اندر یابد و گوش مر او را آلتی است که او بدان مر آوازها را اندر یابد پس دل
نیز مر او را آلتی است که او مر قوت زندگی را بدین آلت بدیگر جزوهای این مکان خویش فرستد چنانکه زبان مر او را آلتی است
که خاص فعل او که نطق است او را بدین آلت پدید آید و او را دو قسم مغز سر پیشین قسم مر او را آلتی است که قوت حافظه او

چنانکه انچه نه اندر مکان باشد
متحرک نباشد
صح

اندر نگاه داشت صورتهای حسی حکمی کار بدان است کند و چون حال این است که ما همی آثار آنی از نفس هیولی یا جسم می بینیم که نفس
از این شخص اندر مکانی جز مکانی دیگر نیست و چون اندر مکانی نیست لازم آید که محدود نیست بذات خویش از بهر آنکه محدود
جسمست و چون محدود نیست اندر جسم نیست از بهر آنکه اگر اندر جسم بودی محدود بودی و چون محدود نیست مر او را طول
و عرض و عمق نیست از بهر آنکه این سه چیز حدهای جسمند و چون چیزی بیرون از حد خویش نباشد پس بیرون از جسم
حد جسم نیست و چون آنجا حد و جسم نیست آنجا جسم نیست چه اگر بیرون از جسم جسمی دیگر جسمی بودی جسم نامتناهی
بودی و متحرک بودی و جسم متناهیست و حرکت مستدیر که بر افلاک است و لیکن نیست بر متناهی بودن جسم کلی دلیل است پس اگر
کسی گوید که بیرون از این جسم که بحرکت استدارت متحرک است چیزیست که مر او را حقیقت پس بباید دانستن که
آن چیز نفس نیست و بیرون از این جوهر با عظم چیزی دیگر با عظم نیست از بهر آنکه آنچه مر او را عظم باشد جسم باشد و اگر بیرون
از این دایره متحرک عظمی بودی و جسم آمدی که آن عظم متحرک بودی بدانسبب که گفتیم که ساکن از جسم کلی آن نقطه است
که مرکز عالمست پس هر جزو دیگر جسم از آن مرکز دورتر است حرکت او بیشتر است پس از کلمه شابه بایستی که آن
عظم که بیرون از فلک است متحرکتر از افلاک بودی و اگر آن عظم متحرک بودی حرکتش دایم بودی و حرکت دایم جز
باستدارت نباشد و اگر آن عظیم متحرک بودی بحرکت استدارت افلاک پدید نیامدی از بهر آنکه حرکت از جسم متحرک
بجدا شدن او پدید آید از جز عظم خویش پس حرکت این جسم مستدیر گواهی است که فلک بعظم خویش از جز ذات و عظم خویش
جداست و چون ذات او با عظمت جز ذات او که بعظم خویش از آن جداست جز با عظمت و جز با عظم نفس است و نیز
چون نفس مستوی نیست بر جسم متصرف اندر او و تحریک مر او را لازم آید که نفس بر عالم جسم محیط است احاطت نفس جزوی
بر شخص و لیکن چون مر این جزوی را بیرون از او جهت فعل از اندرون حسی پیدا شود و چون مر این شخص کلی را که عالمست بیرون
از او جسم نیست فعل نفس از بیرون او اندر او آید پس بدان گفتیم که نفس کلی بیرون از این عالم است که فعل او از او

نهی ۶

گردنده ح

حرکت ح

نهی ۲ ح

و بر دایره اردوار فلک بر نکر
فرود از او است مستوی است
تصرف اندر او و تحریک مر او را
ح

حواشی عالم سوی مرکز همی آید و بدین قول معنی آن خواستیم که نفس کلی نه اندر عالم است چه اگر گفتی اندر عالمست گفته بودمی که محدودست
و پیش از این درست کرده ایم که نفس محدود نیست بلکه محدود و جهت نفس جسمست همچنانکه چون فعلهای نفس جزوی از اندرون
جسد حسی بیرون آید گفتیم که نفس مردم اندر جسد است و چنانکه چون نور آفتاب از روی آینه آتشی حسی پدید آید گفتیم که
اندر آن نقطه زر که بر روی آن آینه حراقه است آتش است و آنجا هیچ آتش نبود و لیکن چون آن نقطه علت پدید آمدن آتش
بود از نور آفتاب و آتش از آنجا پدید آمد هر چند که آنجا هیچ آتش نبود و آن نقطه این بود از جمله نقطهای روی آینه مر
آتش را بدان نقطه اشارت کردیم بضرورت و جملگی روی آینه و جملگی سطح هوا مر نور آفتاب را اندر تعاقل و قبول بمثل آن
نقطه آینه اند بدانچه نور آفتاب از ایشان باز داشته نیست و لیکن مر آن فعل را از آفتاب آن نقطه آراسته شده است از
آینه و حصول داشته است کلا اگر همه سطح هوا و آب و خاک همچو آن نقطه که از آینه مر پدید آوردن آتش را از نور آفتاب مهیا شده است
مهیا بودی همه جوف فلک پر آتش بودی و همچنین اگر اصول طبایع آراسته شدی مر پذیرفتن افعال نفس را همه طبایع
اشخاص مردم بودی و اشخاص دیگر حیوان و نبات پس گفتار ما که گوییم نفس اندر جسم نیست دعوی باشد بلکه نفس بیرون
از جسم است و چون برهان درست کردیم که بیرون از این جسم کلی که عالمست چیزی با مساحت نیست گفته باشیم که آنجا که جسم
و جسم نفس است که مر او را بجای حاجت نیست و لیکن مر خرد را اندر اثبات مبدعان تنگ است و گوینده نتواند که مر خرد را
کفایت کند جز بجای اشارت کند که فعل آنچیز ثابت را بیند که از آنجا پدید آمده و جای اندر او عظم جسم باشد و این بدان
رهی لازم آید که سخن جز بر جسم بصفت نشاید کردن و چون جز جسم را صفت باید کردن با صفت جز طریق صفات جسم نشاید
کردن چنانکه گوییم که آنچه جسم نیست مر او را عظم و مساحت نیست و آنچه مر او را عظم و مساحت نیست مر او را حرکت مکانی نیست بلکه
حرکت او ذاتی و جوهریست چنانکه حرکت جسم عرضیست با آنکه اندر جسم جز جسم نباشد چنانکه آن که او جسمست اندر مستوی و
ملتحم باشد که ایشان جسمهای مجوفند و سطح اندرونی مستوی و ملتحم مکانهای آب یا هوا یا جز آنند و چون نفس جسم نیست اندر مکان نیست

و چون اندر مکان نیست تا متمکن اندر او نباشد است چنانک متمکن اندر مکان باشد ناچار آنگاه گوییم که جمع بودن اجزای انجم
کلی اندر این شکل کری پیوستگی این نفس کلیست بدو و پراگنده شدن اجزای انجم جزوی که جسد مردست پس از جدا شدن نفس جزوی
از این انجم گواست بر درستی این قول ما یعنی که چون بجدائی نفس جزوی از این انجم جزوی که جسد است اجتماع اجزای او سپس با فراق
بدل شود مر جسم کلی را بجدا شدن نفس کلی از او همین حال لازم آید و چون معلوم کردیم که اگر غایت نفس کلی از عالم جسم منقطع
شود این اجتماع که مر جسم راست با فراق بدل شود مر این اجتماع را که علت ترکیب مفردات طبایع است بر سبیل تا مرکبی
از اینجا قسم آنچه در هیچ مختلف اندر او صورتست و او از آن دو جسم بر سبیلی که بردارنده است مرکب شده است و اندر مکانی
که بدو مخصوص است بایستاده است مر فراق این جسم را علت برخاستن مفردات طبایع باشد از یکدیگر یعنی اگر غایت نفس کلی از عالم
برخیزد برخاستن غایت او از عالم آن باشد که صورتهای عالم همگی از اجسام برخیزد از بهر آنک هیچ مکان صورتها نفس است و
طبایع اندر اجسام عالم صورتهاست و چون صورتها برخیزد مفردات طبایع برخیزد از بهر آنک مفردات طبایع صورتهای اولی اند
آنگاه مر اجزای عالم را فراق لازم آید چون مفردات طبایع از جسم برخیزد مر جسم را وجود نماند از بهر آنک وجود جسم بوجود صورت
اندر هیولی و مر هیولی را بی صورت وجود نیست البته و چون صورت نفس باز گردد مر هیولی را وجود نماند و چون صورتها از جسم عالم
برخاست آنگاه جسم موجود نباشد تا گوییم او متفرق شود و این بیان که ما کردیم مر خردمند را دلیلی روشنست بر چگونگی برخاستن
جسم یا گشت وجود این جسم کلی با این صورت بود است و مر این جسم را بی این صورت وجود نیست و حرکات قیام جسم بسبب طبایع است اندر
ایشان مرکبست و آن طبایع صورتهای اجسامست سوی مرکز اندر مکانهای خویش تا عالم بدان حرکات نظام و انتظام یافتست
بر درستی این قول گواست و چون حال اینست ما را ظاهر شد که اگر غایت نفس کلی ز عالم برخیزد مر جسم را وجود نباشد از بهر آنک غایت
نفس از جسم برخاستن طبایع باشد از هیولی و چون اینست دو چیز که وجود هر یکی از ایشان مر دیگر را باشد و از یکدیگر جدا نشوند مر
از ایشان را که هست وجود نماند از بهر آنک هر یکی از آن دو چیز بذات خویش قائم نیست و در این شرح ظاهر شد که علت وجود جسم

احتیاج نفس است بدین عمل عظیم که همی کند از بهر آنکه نفس از این عمل جز بسیاری خویش دست باز ندارد و چون جسد مر جسم را بسیاری
نفس متعلق است بوجود جسم را علت احتیاج نفس باشد و این برهانی روشنست آنگاه گوییم که چون همی بینیم که اجزای
طبایع که اندر شخص مردست پس از آنکه مر نفس جزوی را اطاعت داشتست مر صورتهای کلی خویش را باز گردد است چون
نفس جزوی از او جدا شود و سپس سوی طبایع خویش که آن اجسام عالمست باز گردد که غایت نفس کلی اندر آن اجسام پیوستست و
بدان باز گشتن از این تکلیفهای افزودنی که پس از حرکات و تکالیف طبیعی یافتست و آن حرکات ارادیست برهد این
حال دلیلست بر آنکه چون نفس جزوی پس از آنکه مر این جسم جزو را کار بسته باشد در پیروی کل خویش رفته باشد اندر
طلب علم و حکمت و طاعت مر عقل را که شرف دهنده او است از این شخص جدا شود سوی کل خویش باز گردد که غایت نفس
کلی بدان پیوستست و بدان باز گشتن از این تکلیفهای عملی که مر او را پس از عملهای حسی که بسبب طهارت جسد بدان حاصل آمدست
بزرگ وقت نیز برهد و این بیانی شافی است اما اگر کسی گوید چه دلیلست بر آنکه وجود جسم بوجود طبایعست و منکر شود مر این
قول را که ما گفتیم که مفردات طبایع اندر جسم صورتها اند و گوید طبایع عرضست و برخاستن اعراض جوهر بر نخیزد و دلیل
جوید بر آنکه طبایع اندر جسم از نفس موجود شده است البته جواب ما مر او را آنست که از او بپرسیم که چگونه که آنچه او نه
سرد باشد و نه گرم و نه تر باشد و نه خشک جسم باشد یا نه اگر گوید باشد گوییم ما را نمای جسمی که مر او را از این اعراض چیزی نیست
و نیابد جسمی که مر او را از این صفات چیزی نباشد البته و معلوم شود که وجود جسم بوجود این صورتهاست و نیز گوییم اندر
رد قول او که اگر روا باشد که آنچه اندر او نه گرمی باشد و نه سردی و نه تری و نه خشکی جسم باشد واجب آید که آنچه این
طبایع اندر او موجود باشد نه جسم باشد و محالست قول کسی که گوید آنچه گرم و خشک و یا گرم و ترست و یا سرد و ترست
و یا سرد و خشکست جسم نیست و چون آنچه با این صفتهاست جسمست آنچه بی این صفتها باشد نه جسم باشد پس درست کردیم که
اگر طبایع نباشد جسم نباشد اما حجت بر آنکه طبایع اندر جسم صورتهاست نه اعراضست آنست که عرض آن باشد

که چون او از حال خویش بگردد حال او موجود باشد چنانکه گردی اندر گوی و چهارسوئی اندر جسم چهارسوی و مزه و
بوی اندر چیز با مزه و بوی اعراض‌اند و اگر از موم گوئی کنیم گرد چون مر او را چهارسوی کنیم و گردی از او بشود
عین آن موم بر خاستن گردی که اندر او عرض بود بر نخیزد و هم این است حال دیگر عرضی که اندر جوهر آید و بشود
و آنکه صورتشان باشد که اگر او از معنی او بر خیزد مر معنی او را وجود نماند با آنکه مر جسم را جوهر است بدین صورتهاست
که اندر وی است از گرمی و سردی و خشکی و تری که این صورتها بجوهریت اولی‌تر از هیولی‌اند از بهر آنکه فعل مر این صورتهاراست
نه مر هیولی را و آنچه مر او را فعل باشد بجوهریت اولی‌تر از آن باشد که مر او را فعل نباشد چنانکه اندر این معنی پیش از این
اندر این کتاب سخن گفته‌ایم و چون ظاهر است که فعل مر طبایع راست ظاهر است که طبایع اندر جسم اعراض نیستند و چون
اعراض نیستند و جوهر جسم نام طبایعی بدیشان یافته است مر ایشان را صورت گوئیم از بهر آنکه شرف هیولی بصورت است
نه بعرض و چون درست کردیم که این طبایع اعراض نیستند سزاوار بودی که گفتمی جواهرند ولیکن چون جوهر جسم مرکب است
از این صورتها و از هیولی که بر گیرنده است مر آن ترکیب را همی جوهر گوئیم مر یک بهره را از این جوهر که تقسیم او را گوئیم
که این بهره که این صورت است از این جوهر که او مرکب است از هیولی و صورت بجوهریت اولی‌تر است از آن بهره که هیولی است
پس درست کردیم که طبایع اندر جسم صورتهااند و بر خاستن مر صور صورت بر خیزد و اما دلیل بر آنکه طبایع اندر این جسم
کلی که عالم است از بهر کلی موجود شده است آنکه مصور است بر دو گونه است یا طبیعت یا صنعت اما مصورات طبیعی چون
جواهر معدنی است و نبات و حیوان و اما صنعی چون مصنوعات مردم چیزهایی مر دست از حیوانات و اندر مصنوعات مردم
آثار قصد ظاهر است بدانچه از هر مصنوعی همی مر آن صورت که دارد فعلی آید که آن فعل از او جز بدان صورت حاصل نیاید
بر مثال قلم که تراشیده و شکافته و سر بریده باشد تا فعل کتابت از او بدین صورتها پاید و چون محبره که از آبگینه کرده باشد
که مر آب را بر نگیرد و نرم نشود و تنگ باشد تا چیز بسیار مر او اندر شود و سرش نگون بکوفا او فرو نشیند تا چیز که از او

فرو شود و نریزد و بقلم از او بر اندازه حاجت نویسنده بر آید و این همه آثار قصد صانع است که اندر صورتها پیدا است و از این
پاره گوهر آبگینه این فعلها جز بدین صورت قصدی که یافته است نیاید پس دانستیم که مر این آبگینه پاره را بدین گونه صانعی کرده است
بقصد چه اگر این گوهر پاره از ذات خویش بدین صورت شدی بایستی که همه گوهر آبگینه جز بدین صورت نبودی اکنون چون
حال این است که فعل از مصورات بصورتهایی که آن دارند دلیل است بر قصد صانع آن مصور بر آن چه بر او صورتها گوئیم که
آتش نیز مصور است و گرمی و خشکی و روشنی مر او را صورتهاست که بدین صورتها همی افروختن و خشک کردن و روشن کردن چیز
از آید پس لازم آید که این مصور بدین صورت بقصد صانعی شده است نه بذات خویش چه اگر مر جسم را بذات خویش فعل بودی
واجب آمدی که فعل او یکی بودی بدانچه یک جوهر بود و اگر چنین بود بایستی که همه جسم آتش بودی یا آب بودی یا خاک
و هم این است سخن اندر هر قسمی از اقسام جسم که مر هر یکی را از آن فعلی است که آن فعل از او جز بدان صورت آید چنانکه از
آب جسمی خاک را از حیثیت اندر صورتهای تری و سردی که اندر او است و از باد مر آتش را قوی کردن آید بصورت تیزی و گرمی
که اندر او است و مر مصورات طبیعی را از نبات و حیوان صناعتست از نفوس نامی و حسی که اندر ایشان است و هر
یکی از ایشان قصدی است که قدرت بر اظهار آن یافته‌اند و از آن همی نتوانند گذشتن آنگاه گوئیم که این
صورتهای بسیار مختلف که مر اجسام عالم و اشخاص نبات و حیوان همی بینیم از دو بیرون نیست یا از ذات جسم آمده است
یا از چیزی آمده است که آن جز جسم است اگر کسی گوید که از جسم آمده است بجسمیت او گوئیم اگر چنین بودی بایستی که همه جسم بیک
صورت بودی از بهر آنکه جسمیت اندر کلیت جسم یکسان است و صورتهای متضاد و مختلف اندر جسم موجود است و روا نباشد
که اندر یک چیز از ذات او صورتهای متضاد مختلف آید با آنکه جسم بکلیت خویش یک جوهر است و چهار قسمت و هر قسمی از او بصورتی است
یا ضد یا مخالف دیگر قسم چنانکه صورت قسم آتش ضد صورت قسم آب است و مخالف قسم باد است و هم این است حال دیگر اقسام
جسم اندر صورتها که دارد و چون حال این است که اگر جسم مصور خویش است واجب آید که مصور قسم آتشی است یا دیگر اقسام

انگاه هر قسمی مصور و فاعل بازخویش باشد بروئی و دیگر روی منفعل و مصور بازخویش باشد و این محال باشد و قولی که محال را
لازم آرد محال باشد پس اقول که کسی گوید مصور تنها اندر جسم ذات جسم اندست محالست و چون درست کردیم که
مصور تنها اندر جسم نه از ذات جسم آمده است درست شد که از صانعی آمده است بقصد که آن صانع نه جسمست و لیکن جوهر است
از بهر آنکه جسم جوهر است و جوهر از عرض صورت نپذیرد و چون آن صانع جوهر است و نه جسمست نفس است که متصرف اندر
جسم اوست و تصرف نفوس نباتی و حیوانی اندر طبایع بتصویر مر اشخاص نبات و حیوان را مصور تنهای آن و تصرف نفس انسانی
اندر قسم خاکی از جسم کمان نیز برای صورتست و اندر چیزهای نباتی و حیوانی از چوبها و برگها و صمغها و پوستهای نبات و بر
استخوانها و سروها و جز آن که جوهر خاکی بر آن غالبست بر درستی این قول گواست پس درست کردیم که وجود جسم بوجود
طبایعست و طبایع اندر جسم صورتها اند نه اعراض هستند و طبایع اندر جسم از نفس موجود شده است و نفس جوهر است
و جز جسمست و بمکان حاجتمند نیست و افعال او اندر جسم پدید آینده است و بدین شرح ظاهر کردیم که نفس مردم اندر جسم
از جسم آمده است از بهر آنکه جسم متناهیست و چون جسم متناهیست و نفس اندر او آمده است جز از او آمده است و جز از متناهی
از نامتناهی آید و نه متناهی نفس است پس نفس مردم از جوهری نامتناهی اندر جسم متناهی آمده است و نه بذات خویش آمده است
بلکه بقصد صانع عالم آمده است و قصد صانع عالم اندر آوردن مر نفس را اندر جسم آن بوده است تا بهتر از آن شود که بوده است
و بهتر شدن جسم از محال درستست و با نفس بر درستی این قول گواست چنانکه پیش از این گفتیم و مر نفس را از پیوستن بجسم همی
یافتن لذت حاصل شود که اول از آفرینش مر او را بهیمیست و آغاز لذتهای او لذات جسمیست که حیوان بی نطق با
مردم بدان شرکت دارد بدانچه اندر مردم جوهری دیگر است که آن مر علم را پذیرنده است و آن جوهر عقل غریزی است از
محسوسات مر مردم را لذتی پدیدست که دیگر حیوان را از آن نصیب نیست چون لذت یافتن او از شیرینیها و تیزیها و الوان
و از جوا ... و نگارها و صورتهای نیکو و جز آن که اندر قول و شرح لذت گفته شده است و هر که از مردم اندر علم برتر

متناهی

آید از این لذت که بهایم با او اندر آن شرکت دارند دورتر شود چنانکه فضلا و عقلا و حکما بقوتی بسنده کرده‌اند و علم و حکمت را
همی جویند و از آن همی سیر نشوند و این حال دلیلست بر آنکه لذت علم و حکمت مر ایشان را همی از لذات جسمانی باز دارد و نیز
دلیلست بر آنکه بهتری نفس اندر یافتن اوست مر علم و حکمت را که غرض صانع عالم از آوردن او مر نفس را اندر این عالم اینست
چون ظاهر کردیم که شرف نفس اندر علم و حکمتست و غرض صانع از این تالیف و صنع اینست و درست کردیم که نفس مردم پس
از جدا شدن او از این شخص حسی بکل خویش باز گردد واجب آید که لذت کلی از کل او بدو رسد و یافتن او مر علم و
حکمت را و چون محال است گوئیم که مر نفس مردم را پیش از آنکه اندر جسم آمد نه یافتن لذت بود و نه خواست بل جوهری
زنده بود شایسته مر یافتن لذت ابدی را و از صانع حکیم که برگزیننده مر جوهر را بیشتر و نیکو کننده او را از آن باشد قدرت
دارد واجب باشد که مر آن جوهر را ضایع نکند و عنایت کند بدو تا او بدانچه شایسته آنست از شرف و کمال برسد و چون
نفس بذات خویش زنده است چنانکه پیش از این اندر این کتاب شرح آن گفتیم و آنچه بذات خویش زنده باشد و مر
او را همی بشرفی باید رسیدن که او سزاوار آنست ناچار از آن شرف دور باشند و نیز رسیدن او بدان شرف ناچار اندر
او متعلق باشد و چون درست شد که غرض صانع عالم و مولف جسم تشریف نفس است بتعلیم و تحکیم پیدا آمد که جوهر
نفس پیش از این بی تعلیم بوده و چون بتعلیم بود رسیدن او بدانچه آن برتر از لذات جسمانیست یافتن او است مر علم را
که آن مر او را نیست و چیزی از آنچه او بدان باشد جز بتغییر و تکلیف بدیگر حالی و صورتی نشود واجب آید که صانع حکیم
مر نفس عظیم مر نفس را همی از محل علمی و بی لذتی بمحل لذت برد و چون عظیمتر لذتی مر نفس را همی از تحصیل علم بحاصل آید و
او مر علم را همی از جسم یابد صعبتر یافتن نفس مر لذت را جسم باشد و یافتن نفس مر لذت حسی را بآغاز وجود خویش اندر
جسم و حریصی او بدان و میل او سوی آن و استحکام تعلق او بجسد بدان لذت حسی که جسد او بدان همی قوی تر شود
و پس از آن رسیدن او بلذت نفسانی بآخر بلوغ خویش بکمال نفسانی و باز ماندن او از لذت حسی بدین لذت

علی و مضاعف شدن غرض اندران بر حسب یافتن او مر آنرا بر درستی این قول که گفتیم علت رسیدن نفس بکلیت لذات
جوهر جسمست گواست و چون حال اینست که نفس مردم از علم همی بلذت عقلی رسد گوئیم که مقصود مؤلف عالم جسم و
نفس از این تألیف آنست تا مر نفس را بلذاتی رساند که او سزاوار آنست و آن لذت که نفس مر آنرا بیابد بدو قسمت یکی لذت
حسی است که نفس بدان بمیانجی جسم رسد و دیگر لذت عقلی است و نفس بدان بمیانجی علم رسد از بهر آن بود که رسولان خدای تعالی
مر خلق را آموختن علم و کار بستن آن بلذات ابدی نوید دادند و فائده نفس از علم جز لذت چیزی نیست و چون حال اینست
گوئیم که لذت حسی فانی بمنزلت بذر و کشت است از لذت نفسانی باقی و رسیدن نفس مردم مرین لذت فرودین مر او را چو
نوید است از آفریدگار خویش سوی آن لذت برین باقی و این لذت از آن بمحل چاشنی و نمودار است از بار خویش همی گوئیم بر
مر نباتی مانند بار خویشست بصورت نه بطعم و رنگ و بوی پس گوئیم که بار نبات از برگ بمنزلت تاویل است از تنزیل و گوئیم
که بزرگ خردمند چون مر کشت را ببیند از برگ او بر تخم و بار او دلیل گیرد و همچنین باغبان هشیار چون همی ببیند که برگ زرد آلو
بر مثال بار خویش کرده است و برگ درخت بادام بصورت بادام است چون برگ درختی که نورسته باشد بنگرد از صورت او بر
صورت بار او دلیل گیرد و معنی دلیل چیزی نیست مگر باز بردن مر چیز را بدانچه اول آن بوده است و مر چیز مر پدید آینده را
باز گشتن بدان چیز باشد کز او مر پدید آمده است بر مثال درختی که مر پدید آید و باز گشتن بار همان آید که گفتیم آغاز بوده است
و چون مردم بر مثال درختست که بار او عقلست تا بچه با جز از او عقل مر پدید آید پس این حال دلیلست بر آنکه علت بودش او
عقل بوده است چنانکه درخت بادام آغاز بادام بوده است و این عبارتست که آفرینش بر درستی آن گواست و عبارت
آفرینش مر عقلا را حجت است چنانکه همی گوید بقوله فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ و چون این بنیاد بگواهی علم که باقی تر
گواه و رسالت گوی تر مر کی او است درست گوئیم که لذت حسی از لذت عقلی بمنزلت برگ سیب است از سیب که مانند
بمیان ایشان جز بشکل نیست که آن دیدنیست قول خدای تعالی که همی از بهشتیان حکایت کند که چون میوه اندر بهشت

مر ایشان را دهند گویند این بدان میوه که ما را داده بودند پیش از این بمانندگی باشد میان این میوه ها و میوه های بهشت بدین آیه
كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا
أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ بر درستی این قول حجتست بر خردمندان و حجتست از این لذت خسیس ادنی
بر آن لذت شریف آخرتی دلیل گرفتن و از امثال و رموز که اندر کتاب خدای است که آن بر چیزهای جسمانی فرود آمده است
سوی چیزهای عقلانی که مانند آنست تا دلیل آنرا جستن و بر تنزیل اقبال کردن و مر آنرا خوار نداشتن باید رسیدن
تاویل آن بر مثال اقبال خداوند درخت بر برگ و شاخ او بامید تخم و میوه او و هر که از عقلا سوی لذت نفسانی از زندگانی
علم یافتی بر آمده است داند که لذت حسی اندر جنب لذت عقلی بمنزلت برگ تمشک است که ماند اندر جنب بار شیرین و خوشبوی
و مر عقلا را باید لذت حسی نجوید و سکون کردن که مر عقلا را شناختند مر لذت آنرا نیافتند و مر میوه های خوش را علم نام
نهادند تا خبر برنج از آن حاصل نیاید و لا جرم چون مر لذت نفسانی را تصور بایست کردن بجسم باز گشتند و گفتند که طعام
لطیف خوردن و خفتن چنانکه خدای تعالی گفت بنکوهش اندر ایشان يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ
هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ پس چنانکه میان برگ و بار درخت جز بشکل مانندگی نیست که آن دیدنیست میان
میان لذت حسی و عقلی نیز جز بنام مانندگی نیست که آن شنودنیست آنگاه گوئیم اندر تاکید این حجت مر نوشته الهی را
که اندر نفس و آفاق است تا بعیان غافلان حق بنمائیم مر تری که خلد و فردوس خویش یافته ایم اندر خربزه خراسان
که حرص مردم بر بار خویش بر لذت حسی که استحکام جسد او اندر آنست و رسیدن او بتمامی این لذت باستوار شدن
جسد او است از آفرینش چنین تکلیف است مر ورا از صانع او بر طلب کردن این لذت خسیس فانی که او از آن لذت شریف
باقی بمنزلت برگ تلخ زشت گنده است از میوه شیرین نیکو شکل خوشبوی و ما را معلومست که اگر این تکلیف اندر نهاد
که بر شر خلق لذات فاعلند بودی کودک خرد اندر شیر دادن رغبت نکردی و غرض صانع از صنع بحاصل نیامدی و چون

مر این تکلیف را بدین سبیل که مر قوت جاذبه را او فزون لذت حسی را اندر نفس انسانی بنهادند تا آغاز تکوین وحی بود تا
کودک خرد از غذا ناگزیر است آنگه بتدریج مر ورا تمامی نعمتهای حسی برسانیدند تا بدانجای رسید که مر تکلیف دوم را محتمل شد
و تکلیف دوم آن بود که تنزیل را فرو فرستادند و مر ورا بر پذیرفتن آن حث کردند و نوید دادندش که اگر مر این را بپذیری
و عزیز داریش مر این کار را بلذت جاویدی ابدی برسی تا شونده رسی و ماننده کردند مر لذت نفسانی را که با قیمت بدین لذت
جسمانی فانی بدان سبب که مر این لذت را بر مثال چاشنی و نموداری یافته بود و با آن نیز بگفتندش که سرای آخرت
نعمتهاست که اینجا ظاهر نیست و پوشیده است چنانکه خدای تعالی گفت قوله فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُم
مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ و نیز اندر آفرینش بخط خدای تعالی بنمودندش که آن نعمتهای باقی
آخرتی از این نعمتهای فانی دنیائی بمنزلت میوه است که او بر درخت باخر پدید آید از برگ که او بر درخت باول پدید آید و این
نعمتها از آن نعمتها بمنزلت شیری است که هیچ نرمات که بگذریست از بسیار نعمتهای این جهانی که شیرخواره باخر بدان
نعمتها رسد اعنی جملگی نعمتهای عالم از نعمتهای آن عالم بمنزلت شیر است که بکودک رسد از نخست از بسیار نعمتهای این
عالم و چنانکه شیر مادر مر کودک را از نعمتهای اینجهان چاشنی بود و این نعمتها مر نفس مردم را بمنزلت شیر مادر است و مادر
او آن عالمست و بمنزلت چاشنیست مر ورا این نعمتها از نعمتهای بی نهایت آخرتی و بترسانیدندش که اگر این تکلیف را
نپذیری و مر او را خوار داری و رد کنی از لذت جاویدی نعیمی بی بهره مانی و مر ترا از این لذت حسی که یافته گشتن جدا کنیم
و حکیم در آفرینش راستست از بهر آنکه تنزیل شیر مادر دین بود و هر که مر او را رد کرد شیر مادر در دنیا از او ستدند که آن
نعمتهای اینجهانی بود اعنی بکشتندش چنانکه هر کودکی که شیر مادر نخورد بمیرد و مر رد کننده تنزیل خلقی را خدای گشت و مر
رد کننده تنزیل امری را رسول گشت تا بحکم فرمان آفرینش رسانندهای پیغام محمد مصطفی صلی الله علیه و آله بود و
راست گفت و آفرینش بر درستی این قول گواهست از بهر آنکه تنزیل نخستین است گفته بر خبرهای عقلی و مر او را ماننده

آن ۳

کرده چیزهای حسی بر مثال برگ درخت که ماننده بار است بصورت و از تخم او اندر او شناختی بیش نیست و هر که مر برگ درخت را
بورزد و خوار داردش مر بار او را نیابد همچنانکه هر که از لذت حسی باز آید بآغاز نشو خویش بلذت نفسانی برسد و هر که
از برگ درخت بر بار او دلیل نگیرد و خبر از برگ بهره نیابد و از بار مر ورا امیدی نباشد و هر که را ضایع کند و از این که
بیشتر از امت روی از تنزیل گردانیده اند و مر شریعت را خوار گرفته اند و هر که اندر دین خلل از بهر ریاست دنیائی همی طلب
کند آن کس با آنکه دست از دین کوتاه کرده است برابر است از بهر آن بود که خدای تعالی مر شکایتی را که اندر ضمیر رسول او بود
از امت خویش اندر کتاب عزیز باز گفت بدین آیه قوله وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا
الْقُرْآنَ مَهْجُورًا پس هر که از امت بر تنزیل بایستاد و مر تاویل را طلب نکرد بر مثال کسی بود که از درخت برگ خورد
و از بار دور بماند آنگاه گوئیم که چون خرد بسنده نکرد اندر فرمان خدای تعالی که کسی فرماید مر رسول خویش را اندر ختم را
بر پذیرفتن دین تکلیف کن بآیات بسیار چنانکه گفت قوله تعالی قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ
الْآخِرِ و جز این و کسی فرمایدش که مر ایشان را نوید ده بر پذیرفتن حق نعمتهای ابدی چنانکه همی گوید أَمَّا الَّذِينَ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ و جز آن و کسی فرمایدش که
که مر ایشان را بترسان بر رد کردن دین حق بعذاب آتش چنانکه همی گوید قوله وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ
النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي
كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ و جز این و مر قولها را با آنچه اندر آفرینش است برابر کند ببیند که این تکلیف حقست و
این وعد و وعید درست از بهر آنکه خردمند کسی ببیند که آفرینش مردم بآغاز نشو خویش بر لذت یافتن از آن
غذای ضعیف بیهوده که شیر است حریص آمده است که هر ساعتی مر آن را بخواهش و گریستن کسی طلب کند و بر آرزوی
آن کسی از خواب بیدار شود و با خواهش خویش هر ساعتی بیدار شود و برسیدن کودک بخورد و همه لذت حسی که

لذت نیز باز دارش در طلب آن چیزی که تحت اندکست چنانکه چیزی که از آتش دور افکنده اند و آن تکلیفی عظیم است
نیست و مثال این مر خردمند را که اگر کودک شیرخوار از این تکلیف که او را از آتش بدان تکلیف باز داشتند
یا باز دارندش از آن و باتش غریزی که اندر او مرکب است هلاک شود و عذاب آتش غریزی عذابی نهفته است و گر
مر این تکلیف را بر نیرد و بدان کار نکند این آتش که یاد کردیم مر او را بخورد و از نعمتهای حسی برسد که همگی آن بسیار است
و چون مر آن را اشارت اندک بدو نسبت کنیم عظیم باشد پس اینحال آفرینش گواه است بر آنکه اگر مردم از رسول
خدای مر دین حق را قبول کند بنعمتهای بسیار ابدی رسد که آن لذت نفسانیست و گر از آتش خدای مر او را و گر
مر این تکلیف الهی را رد کند باتش جاویدی معذب شود و آن عذاب مر او را بجهل او واجب شود چنانکه ثواب
تعلیم بشیعی واجب آید و دلیل بر درستی این قول که نقیم آتش خدای بر مردم بجهل او لازم آید مر او را ثواب تعلیم واجب شود
پس از آنکه برهان عقلی نمودیم پیش از این که لذت نفسانی شریفتر از لذت حسیست بدانچه بسبب آن مردم
دانستن مسئله علمی از طعام و شراب باز ماند قول خدایست که همی گوید قوله نَارُ اللّٰهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي
تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ و چون همی گوید آتش خدای آنست که بر دلها حاکم شود همی نماید که اطلاع او بر دلهای
جاهلانست که نور علم از دانش بهره نیافته باشند و ما همی بینیم که از ما چیزی پرسند که ما مر آن را ندانیم بدان
ساعت آتش غریزی همی بر دل ما مطلع شود و همه جسد ما بدان گرم شود همچنانکه باتش گرم شود و چون
درست کردیم که عذاب آتش همی بجهل واجب آید مر مردم را پیدا آمد برهان حق که ثواب و نعمت جز بتعلیم وا
نباید آنگاه گوییم که این تکلیف دوم فریضه بمنزلت تا دلیل است از آن تکلیف نخستین آفرینشی که آن حرص
کودکست بر غذا که سبب برزیدن این تکلیف او بنعمتهای فربهایی رسد و اگر مر آن را رد کند باتش جاویدی
بیاویزد و بر این جایگه گفته گوییم اندر تصدیق رسول مصطفی صلی الله علیه و آله که عظیمتر تکلیفی از خدای تعالی

مر خلق را دعوت او علیه السلام بود بر آفرینش و بر آنچه گوییم دلیل آریم تا جاهل است که مر او را بدین خوانند و بر ما
غلبه کرد و مر او را از مسکن و شهر خویش بار برانند سوی کسانی که از عقلا مر آن تکلیف را تامل کنند بکوشیده شوند و آن
گفته آنکه گوییم دلیل بر آنکه مردم از پذیرفتن تکلیف ثانی که آن قبول دین حقست همی بنعمت جاویدی خواهد رسیدن
و برد کردن همی بعقوبت خدای نخواهد او چنین آنکه این تکلیف بر آموختن علم و حکمتست چنانکه خدای تعالی همی گوید
قوله وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ و دیگر جای همی گوید
جنگ کنید با ایشان تا فتنه که آن جهلست برخیزد و دین همه مر خدای را باشد بدین آیه قوله وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا
تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّٰهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ و مردم
از علم و حکمت بنعمتها رسد و آن تکلیف چنین که این تکلیف بمنزلت شریفست بر درستی این قول گواست از بهر آنکه
مردم از پذیرفتن آن تکلیف بعقل غریزی رسید و بعقل غریزی مر تمامی نعمتهای حسی را بیافت و مر پس لذتی — از آن لذت مردم
او را لذت مباشرت بود که آن نزدیکست بلذت عقلی از بهر آنکه گوینده مر آن را عبارت نتواند کردن
و شنونده از عبارت گوینده بر آن واقف شود و از دیگر لذات که از حواس یافته است بر آن دلیلی
نتوان آوردن و شنونده از عبارت گوینده بر آن واقف شود و از دیگر لذات که از حواس یافته است
بر آن دلیلی نتوان آوردن و آنگه که ببلاغت حدی رسد و بعقل غریزی مر او نیرو شود و متحیر و مدهوش آید
لذت مباشرت را نیابد و نجوید و چون خردمند مر این شرح را تامل کند و ببیند که چون مردم از تکلیف نخستین
بتعلیم بدین ادبی برسد که یافتن او آنکه چون بشناخت که جزو مر او از کل نباشد و جز آن که ظاهر است اندر
محسوسات که آن عطای الهیست نه تعلیمی و بتعلیم یافت مر این لذت بسیار را او به تکلیف دوم سوی علم
و حکمت آید بدانش و دانستن از این تکلیف همی بنعمتهای نهایت جاودانی خواهد رسیدن و بماند بقیاس

تکلیف نخست بر آن تکلیف
و چون فضل این حق

آفرینش که فضل این نعمتها که بدین تکلیف دوم یافتند بر آن نعمتها که بدان تکلیف نخستین یافتند چون فضل این
حکمت بر آن علم و چون درست کردیم که از پذیرفتن تکلیف ثانی پسی مردم نعمتی برتر از نعمتهای گذرنده خواهد
رسید پس درست شد که آن نعمتها ابدیست و چون ظاهر کردیم که مردم اندر رد کردن آن تکلیف نخستین بزنی
گذرنده رسد و آن مرگ جسدیست ظاهر شد که از رد کردن این تکلیف عظیم که آن دینست بسی شدتی نا
گذرنده خواهد رسیدن و آن عذاب جاودانیست نعوذ بالله من عذابه و چون حال اینست گوییم که این تکلیف که
خدای کرد مر مردم را به میانجی رسول ع بقول منزلت تأویل بود از آن تکلیف نخستین که مر مردم را کرد به میانجی
جسدهای مردم بفعل و اخلال دلیلست بر آنکه گوینده آن قول سوی ما رسولست از خداوند آن فعل و رسول بر این
قول را از آن نوشته برخواند که خلق که خدای تعالی مر آن را اندر آفرینش عالم و ترکیب جسد مردم بخط الهی خویش
نوشتست چنانکه همی گوید قوله سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و چون
درست کردیم بگواهی آفرینش که این تکلیف که رسول خدای مر خلق را بر پذیرفتن دین او سخت کرد حجت و نعمت
و شدت او عقلی بپذیرنده و رد کننده این تکلیف پس از جدا شدن نفس مردم از جسد او رسد چنانکه
نعمت و شدت حسی ... پذیرنده و رد کننده آن تکلیف اولین رسید پس از پیوستن نفس او بجسد او این
تمثیلیست ترازوی خدای تعالی که آن عقل شریفست بر سنجه بی هیچ خیانتی چنانکه خدای تعالی فرموده است
بدین آیه قوله واقیموا الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان و شرح پیدا کردیم مر خردمندان را
که وحی از خدای تعالی بر رسول اشارتی بود از او سخن مر او را سوی آفرینش تا بدید که آن بر دل منور او
فرود آمد تا او بنور آن تأیید مر نوشته خدای تعالی را برخواند و هیچ سخن گفتنی شتابتر از آن نباشد
که باشارت باشد که مراد را بچشم نماید اندر یافتن از بهر آن بود که سخن گفتن خدای را با رسول وحی گفتند

و وحی شتاب باشد و آن اشارت بود و نباید تا بگردد اندر آفرینش تا او غرض آفریدگار از آن نوشته ابدی بی
تبدیل که عالم و اجزای آنست برخواند چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله واتل ما اوحی الیک من کتاب ربک
لا مبدل لکلماته و لن تجد من دونه ملتحدا و چون بدین آیه همی گوید که بخوان آنچه شتاب سوی تو
اشارت کردیم از نوشته الهی و مر سخنان او را تبدیل نیست و مر خردمند را ظاهرست که این فرمان از خدای تعالی
سوی رسول او بر خواندن از نوشته خدای و نوشته بحق باشد که مر او را بر چیزهای زمینی از چوب و خاک و جز آن
متشکل کرده باشد و عالم و آنچه اندر اوست متشکل است بتشکیل الهی پس ظاهرست که نوشته خدای جز این عالم چیزی
نیست و ظاهرست که آنچه رسول او گفت و بر خواند از این نوشته برخواند و کسی مر این بیان را منکر نشود مگر که از خرد
مکابره کند و چون این پدید آمد گوییم که رسول ع رسید مر این نوشته را تا تبدیل کلمات را بدان برخواند و مر مر
خلق را از آن غافل دیده است که او از آفریدگار عالم غایتی یافت که بدان غایت از جمله آفریدگار بمنزلت رسید که
نزدیکی خدایست از جمله آفریدگاران از بهر آنکه نویسنده از خواننده نزدیکتر کسی نباشد هر چند که مر آن خواننده را
طاقت نوشتن بجهانی نباشد و چون بخواندن این نوشته مر خویشتن را بنویسنده این کتاب بی تبدیل نزدیکتر کسی
یافت اخلال نیز مر دو را که وحی بود و بدو به حکم مر خلق را دعوت کرد بقول لا اله الا الله محمد رسول الله
و اندر تألیف شریعت و گستردن دین پس آفرینش عالم رفت و آنچه اندر اوست و روی بگردانید از هر که با او اندر این
منزلت انبازی جست و آن فضیلت ندیدست چنانکه خدای تعالی فرمود مر او را بدین آیه قوله اتبع ما اوحی الیک
من ربک لا اله الا هو واعرض عن المشرکین اگر کسی بر این قول ما که گفتیم منکر شود و گوید که کودک
خورد که شیر مادر آرزو بطبع خورد نه بتکلیف و تکلیف آنگاه بودی که مر مردمان را بایستی که شیر خوردی و کسی مر دارو خوردن
او تکلیف کردی بر مثال کسی که تشنه نباشد و دیگری مر او را بر خوردن آب تکلیف کند تا بنابایست قرآن را بخورد و چون

کسیکه تشنه باشد مر آب را بالطبع آرزو بخورد و چون باشد مر او را آنست که گوئیم اینچنین کسی گوید که منعی طبع و آرزو را اندر انسان
باشد انواع تکلیف از انسان برخیزد پیش از این اندر این کتاب برهان عقلی باز نمودیم که آنچه فلاسفه مر آنرا طبع همی
گویند از حرکات امهات قسریست و ظاهر کردیم که حرکت بر دو گونه است یا ارادیست یا قسریست حرکت ارادی
از متحرک آنست که بخواست او آید و اندر حد امکان باشد آنچه که روا باشد که اندر حد وجود آید و روا باشد که نیاید
بر مثال کسیکه نشسته باشد و حرکت برخاستن او بخواست او متعلق باشد پس شاید بودن که برخیزد و شاید بودن
که بر نخیزد و نیز حرکت از خداوند ارادت بر جانبی مخالف آن جانب بمحالی و ضد آن محال باشد چون حرکت کسیکه بر تیغ
کوه باشد که خواهد بسر کوه بر شود و خواهد سوی بن کوه فرود شود و چون کسی خواهد از دیگری چیزی بستاند و خواهد
مر او را چیزی بدهد پس حرکت از خداوند ارادت اندر حد امکان باشد آنگاه بحد وجوب آید باختیار او و حرکت
قسری از متحرک آنست که بخواست او آید بلکه بخواست خداوند اختیار آید بقهر و حرکت قسری اندر حد وجوب باشد
اندر چون حرکت اجزای خاک سوی مرکز عالم گران بقهر باز داشته باشد است و چون حرکت آب از فراز سوی
نشیب گران اندر حد امکان نیست بسته بلکه اندر حد وجوبست و بقهر است و چون حال اینست گوئیم که هر مقهوری
مجبور است و حال مجبور بضد حال مختار است و آن چیزها که امهات طبایع مجبورند مر او را حرکت نیست البته
و آن جزویست از خاک که اندر مرکز عالمست و همه جزوهای عالم اگر به مراد است بتحقیق آنرا بر سبیل مجاز گوییم
که از آتش اثیر آن جزوها که بر سطح برونی او است مقهور نیست و همی نجوید که از آن برتر شود چنانکه آن جزوها که
از آتش فرود آن بطحت تا بسطح زیرین فلک مر آن سطح برونی را بسی جویند و سوی آن سطح متحرکند و بقهر
صانع عالم بر ایشان افتاده است فرود از مکان یاران خویش مانده اند از بهر آنکه همه مجبورند و مجبور اندر
مکانهای متضاد جز بقهر نایستد و از بهر آن گفتیم که اینچنین بمجاز است که هر یک روی کل اجسام که عالمست میل سوی

از آن جو

مرکز دارد و بحقیقت آنست که اجزای آتش کز فلک اثیر بر سطح برونی او است مقهورست و همی خواهد که اندر مرکز عالم آید
و دیگر جزوهای آتش که بزیر او اندر است و بر سطح برونی از هوا آنکه گرد است مر او را از فرود آمدن باز داشت چنانکه
کل هوا مر کل آتش را از فرود آمدن باز داشت و کل خاک و آب مر کل هوا را نیز از فرود آمدن باز داشت و اجزای
خاک مر یکدیگر را ستونها گشته اند و همی نگذارند مر فرودینی از آن مر آنرا که برتر است از او تا مرکز فرو شود پس همه
اجرام عالم بتحقیق مقهورست و از آنست که همه عالم بکلیت خویش بحرکت قسری متحرکست و چون حرکات اجزای
عالم بکیانت پیدا شده است که باختیار نیست و حرکتیکه آن باختیار نباشد ناچار بقهر باشد و حاجتمندی اندر جزو
دلیل قهر است که بر او افتاده باشد آنگاه بپرسیم از این کسی که همی گوید مر کودک شیرخواره را اندر آنجا حاجتمندی خورد که
هست مر او را اندر آن یا بی نیازی از آن همی خوردش تا بضرورت گوید که بحاجتمندی همین خورد آنگاه
گوئیمش که چگونه که محتاج مختار باشد یا مجبور تا بضرورت گوید مکلف باشد پس درست کردیم که کودک خورد
بر طلب کردن شیر از مادر خویش مکلف و مکلف او آن قوت جاذبه است که اندر ترکیب او مرکبست که مر ساعتی
مر او را از خواب و آسایش بیدار کند تا آن کار که مکلف مر او را همی فرماید بکند و این نوعیست از تکالیف
الهی بر حسب طاقت و قوت بردارنده تکالیف و بر موجب مقتضای حکمت صانع حکیم آنگاه گوئیم که اگر قوت
جاذبه که اندر جسد کودک مرکب است ممکن است تا مر او را بر ساعتی از خواب بیدار کند و بفرمایدش تا بچنگ
گوشش مر شیر را از پستان مادر بکشد و تا انکار کند دست باز ندارد کش که بیارامد و بیاساید و اگر کودک
مر این تکلیف را از مکلف بپذیرد و از طاعت او سر بکشد مکلف مر او را باتش گرسنگی بسوزد پس اگر قوت جاذبه
با این احوال ظاهر مکلف کودک خود نیست نیز خداوند که او مر بنده خویش را کاری بحکم بفرماید و از او پسندد
که آن کار بکند و اگر آن بنده از فرمان او سر تابد مر بنده را باتش بسوزد مکلف بنده خویش نیست و اگر خداوند

\+ مجبور باشد آنگاه گوئیم که چگونی مکلف را مجبور باشد یا مختار تا بضرورت گوید صح

این بنده مکلف بنده خویش نیست با این معاملت که یاد کردیم پس پیغمبر خدای که مر خلق را در زمین شریعت فرمود که اندر
آن زندگی ابدی ایشانست و اگر فرمان او نبرد مر ایشان را بکشد و خدای تعالی مر ایشان را با آتش بسوزد و نیز مکلف خلق نیست
و اگر میان این تکالیف فرقی نیست بدانچه کسی مر تکلیف را از روی نام نهد تکلیف از حال خویش بگردد و چیز به تبدیل نام مبدل نشود
و این خواستیم که بیان کنیم و بدین شرح که کردیم ظاهر شد که نفس مردم اندر عالم جسم از آن جسم همی آید و نه جسم نفس است و نیز
پیدا شد که مر نفس را با جسم مخالفت و تضادی نیست بدانچه نفس کار بسته جسم است و جسم از او شرف یافته است و ظاهر
شد که نفس مکلف است از صانع بر پیوستن بجسم و مکلف مجبور باشد نه مختار و نیز ظاهر شد که مقصود مولف میان دو مخالف
از این تالیف آنست تا مر نفس را بلذات نفسانی جاویدی رساند و رسیدن مردم بآغاز نشو خویش بلذت حسی تا از آن بر حسب
خویش را که معدن حواس او بود استوار کرد و از آن بلذت علمی رسید بر درستی این قول گواست و نیز ظاهر شد که
تکلیف از خدای تعالی بمیانجی رسول بر مردم حقست و هر که مر تکلیف مکلف دینی را قبول کند بلذات ابدی برسد و رسیدن
مردم بلذت حسی از پذیرفتن او مر تکلیف آفرینش جسد را بر درستی این قول گواست و هر که مر تکلیف مکلف دینی را
رد کند با آتش خدای باو برزد و هلاک شدن و عذاب دیدن مردم با آتش هر زبری بر رد کردن مر تکلیف آفرینشی را بر درستی
این قول گواست و چون ظاهر است که آتش طبیعی مر نفس را که او علت فاعله است و ترکیب مردم مر او قویترا کشتست و چون
مردم مر این تکلیف نخستین حقیر را همی رد کند با کشیدن غذا مر این آتش که آتش طبیعت است همی معذب شود
واجب آید که عذاب خدای تعالی مر کسی را که او تکلیف دینی را رد کند با آتش باشد و رسول خدای اندر حدیث مر
عاصیان را از نوشته خدای گفت و این نوشته الهی چنین است که ما بطاقت خویش بدان اشارت کردیم
آنگاه گوئیم که مر مقتضای این سخن که مر این را اندر این قول شرح بر برهانهای عقلی ظاهر کردیم قول آنجا آید که گوئیم
نفس مردم اندر عالم جسم از نفس کلی آمده است بمیانجی اجرام علوی و آن اجرام مر نفوس را منزلت مجراها اند بی آنکه

بی آنکه بدین سبب اندر نفس کلی هیچ نقصانی آمده است تا بیاری رسیدن این قول نفوس نفس کلی مر او را اندر ذات او
زیادتی باشد و نیز گفتیم که برهانی بر درستی این قول آنست که نفس کلی بی نهایتست و بی نهایت را از نقصان لازم آید و نیز زیادت
دارنده نفوس مردم و جز آن اندر جسم نفس کلیست و پدید آمدن نفوس فرزندان بسیار از یک نفس جزوی بی آنکه
از او نقصانی شود اندر عالم بمیانجی جسم بر درستی این قول گواست و مقصود نفس کلی از این صنع و تالیف و تکلیف
آنست تا نفوس مردم که از او بحسی پدید آید بلذات جاویدی رسند و او خود بذات خویش از این صنع بر لذت
خویش رسد از بهر آنکه بزرگتر لذتی اندر رسانیدن نعمت بحاجتمندان و فاضت نفس کلی بر عالم جسم بانواع
نعمتها که مردم را با آغاز نشو خویش بدان حاجتست چه جسمانی و چه نفسانی بر درستی این قول گواست اعنی
که مردم را چیزی که بدان حاجت قویترست آن چیز اندر عالم بیشترست و بر مردم نزدیکترست از جسمانیات چون
هوا و زمین که بی این دو چیز مردم را ثبات نیست و از نفسانیات چون آنچه مردم را بشناسد اعراض گویند و
اجسام بدان آراسته است و رسیدن مردم بعلوم شریف از راه آنست و چون پیغمبران علیهم السلام که اندر
عالم ظاهر شدند و خلق را بقهر زیر دست خویش آوردند تا از راه علم ایشان بنعمتهای جاویدی رسند و این از جهات
الهی است که لذت نفس کل اندر این افاضتهاست و دلیل بر آنکه تمامی لذت اندر رسانیدن نعمت بحاجتمندان
آنست که هر کسی که مر او را اندکی عقلست مقرست بدانکه راحت اندر عقل که بهتر حالی مر خدای را باشد و اندر بهشت
عقل ثابت که مر او را هیچ رنجی و المی اندر نیاید است بدانچه مر او را هیچ رنجی نباشد نهایت لذت
باشد و بی نیاز باشد از چیزی که بدان رنج از خویش بگرداند و رساننده مر خلق را نعمتها که مر ایشان را بدان
حاجتست خدای است عز شانه پس درست شد که غایت لذت اندر رسانیدن نعمت بحاجتمندانست از بهر
آنکه این جز مر خدای را نیست و بی نیازی کمالست و خدای برتر از کمالست که بی نیاز کننده حاجتمندانست

و چون حال اینست غرض صانع عالم از این صنع آنگه تا مر نفس مردم را لذت جاویدی رسد نه روایت که
غرض او از این صنع حاصل نشود و واجب آید که نفس مردم بر عدل باشند و مر شریعت را کز آن تکلیف حکمت کار
بند و بر موجب عقل و بصیرت تا چار بلذت الهی رسد و نام آن بهشتست که رسولان خدای مر مطیعان را وعده بدان
کردند و گفتند که بازگشت آنکس که از خدای بترسد و مر نفس خویش را از هوا باز دارد بهشت باشد چنانکه خدای تعالی همی
گوید وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى و خردمند را معلومست که بازگشت بدید
آینده بدان چیز باشد که بدید آمدنش از او باشد و بازگشتن جسد مردم و اشخاص نبات و حیوان بطبایع پس از
جدا شدن نفوس از آن بر درستی این قول گواهست و چون بدید آمدن نفس مردم از نفس کلیست که لذت
جاویدی مر وراست بازگشت نفوس بنفس کلی باشد نه بمکانی چنانکه جهال است همی گویند و چند ازو و چون
درست کردیم که نفوس مطیعان همی بنفس کلی خواهند پیوستن پس از جدا شدن از جسد پس این مرتبت
که ما دادیم آن مرتبتست مر آنرا کسی مرتبت الهی دانند كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِاللَّهِ وَضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا وَخَسِرُوا
خُسْرَانًا مُبِينًا از بهر آنکه روا نیست که آفریده و مبدع بمنزلت مبدع حق رسند بلکه این خاصیت کز وی همی
چیزی بدید آید مر نفس راست و بدید آمدن نفوس نباتی و حیوانی اندر بسیار اشخاص از یک نفس که آن مبدع است
بر درستی این قول برهانست و خاصیت اندر چیزیکه آن بدان مخصوص باشد بدانکه مر ورا مخصص بخاصیت بلکه
خاصیت بخشیست گواهی ظاهرست چنانکه پیش از این اندر این معنی سخن گفتیم اندر این کتاب بر دایم
از شرح آنچه مقصود ما از او بود از کجا آمدن نفس اندر این عالم و کجا شدن او پس از جدا شدن از جسد و این
هدایتست که بنای کتاب بر آنست و پس از این یاد کنیم آنچه از آن چاره نیست مر پرسندگان از علوم حقایق و لعبارت
و اعراد استوار کنیم آنرا بدلیل عقلی و برهان درست بتوفیق الله قول بیست و ششم اندر رد بر اهل

سعی ازم

مذهب تناسخ قول مر معنی را منزلت هیولانیست مر صورت خویش را که هر چه میانجی این هیولا آن صورت
مر چیز مصور خویش را ظاهر شود و آن معنی تا قول نباشد معنی مر چیز مستنبط معنی را معلوم نشود چنانکه تا چوب نباشد
صورت تخت مر چیز دیگر را اندر نیاید و مقصود گوینده از قول نه آنست تا قول کلمات و حروف و آواز گفته
شود بلکه آنست تا معنی که اندر ضمیر اوست بجز ذات او برسد چنانکه مقصود درودگر از ساختن تخت نه آنست
تا چوب بدان مصور شود بلکه آنست تا منفعت از صورت تخت یافته شود و پس حال حکما اندر افعال و اقوال که
کرده و گفته اند هم اینست که مقصود ایشان از فعل و قول رسیدن فوایدست کاندر آنست بکار آمدن آن
بدان احکم الحاکمین و اصدق القائلین خدایست عز شانه که این عالم از فعل اوست و قرآن کریم از قول اوست
و غرض از آفرینش نه آنست تا جوهر جسم بدین صورتها و اشکال که ظاهرست نگاشته باشد و از گفتن سخن
نه آنست تا آن سخنان که بنیاد قرآن بر آنست گفته باشد بلکه آنست تا نفس مردم که پذیرنده و یابنده آن معانیست
که از عالم روحانی چون جسم بدید آمده است از صنع الهی بر آن مطلع شود و از این مصورات جسمی با نواع تضاد که
آن سو روحانیست بدلالت کتاب خدای سوی مصورات عقلی که آن صورتهای ذواتیست بی هیولی چنانچه
جوهر جسم هیولانی الذاتست بصورتی راه یابد مر که مقرر است بر آنکه احکم الحاکمین و خیر الماکرین
خدایست داند که جز این تدبیری نبود که نفس بدان تدبیر و تدریج سوی عالم عقل راه یافتی و مر که
بچشم بصیرت اندر رنگها و بویها و مزها و شکلها و دیگر معانی که آن بر طبایع بدید آینده است بنگرد
و مر آن را اندر نیجوا بر متبدل و متحول الاحوال که دایم اندر سیلانست آمیزنده یابد و از او جدا شونده
برگشت روزگار داند داند که مقصود صانع این صنع بر جای بسیار بدید آوردن این معانی از آینده که
آنچه مر بر نیست و زیب آنست تا مردم که بر این معانی او همی مطلع شود بداند که مر این معانی را آینده را

نیز عالمی است که او بنده است خویش آراسته است چنین که مر این گوهر آرایش پذیر بی آرایش را که جسم است
حالیست و درست شود سوی او بطلان قول آنکس که گوید روا بودی که خدای تعالی ما را بی این صنع و بی این تدریج
بر عالم علوی مطلع گردانیدی از بهر آنکه خرد داند که هر که کاری بکند با آلتی از بهر مقصودی اگر بی آلت کار
مر او را ممکن باشد مر آن مقصود را حاصل کردن او نه حکیم باشد از بهر آنکه فعل او لهو باشد و همچنین اگر مر آن
کار را بی آن آلت بتواند کردن آن آلت مر او را بکار و بیهوده باشد و خدای تعالی از لهو و بیهودگی بریست و
لیکن مردمان بی تمیز را اینچنین که گوییم مر خدای را ممکن نبود مر مردم را بنعمت جاویدی رسانیدن جز بدین تدریج
که همی بینیم صعب آید بدان سبب که مر این عجز را همی نسبت سوی صانع کنند و نسبت این عجز سوی مصنوع است نه سوی صانع
چنانکه گوییم مر استاد دیبا باف را مهیا نیست از آهن دیبای منقش و نرم بافتن نه از بهر آنکه آن دیبا باف نادانست
نیست ولیکن از بهر آنکه آهن پذیرفتن صنع دیبا را فرا مهیا نیست همچنانکه پشم و پنبه مر پذیرفتن صنع استاد شمشیرگر
و صورت شمشیر را مهیا نیست آن دو طاقت قبول آن صنعت اندر ایشان ندارند همچنین نفس مردم طاقت پذیرفتن حکم
عالم علوی جز بدین تدبیر و تدریج ندارد پس واجب است بر عاقل که اگر داده خدای که آن نعمت است و از گفته او
که آن قرآن کریم است بدو قوت خویش و آن گفتار و کردار است بر وعده های خدای دلیل گیرد تا اندر تحصیل
مقصود الهی از این صنع تواجبی سعی کرده باشد و شکر آن سعی ثواب جزیل ابدی بدو رسد چنانکه خدای تعالی
همی گوید قوله وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ
مَشْكُورًا آنگاه گوییم که چون مردم تأمل کند بداند که ممکن نبود که خدای تعالی ما را بر سرای لطیف که آن رسیدن
لذت و راحت است مطلع کردی جز بدانکه مر لطائف را در اسیری بی لطایف آورد بتکلیف و چون بنگرد نقشه
شدن بیشتر از خلق بر این لذت و زینت مستعار که بر جوهر جسم همی پدید آید و باز ماندن ایشان بدین سبب از

سوی
صح

رسیدن بدان مقصود الهی که این صنع از بهر آن ساخته شده است بدان ماند که این صنع فتنه است و مکری و فریبی است
از صانع عالم مر مردم را و چون ژرفتر اندر این حال بنگرد بداند از این حال که یاد کردیم که کمال حکمت مر خدای راست
از بهر آنکه چون مردم را قوت اندر یابنده دو بود یکی حسی و دیگر عقلی همچنانکه از آفرینش مر مردم را قدرت بر تمییز
بوده هم بر قول خدای تعالی اندر کرده خویش معانی محسوس نهاده است و اندر گفته خویش معانی معقول
نهاده است و بر مردم واجب کرده است بدادن آن و قوت مر او را از آفرینش کار بستن مر قوت علم را
اندر یافتن مر آن معانی را که اندر گفته خویش نهاده است بدان تکلیف دوم که یاد کردیم همچنانکه کار بستن مر قوت
علمی را حسی اندر یافتن مر آن معانی را که اندر معقول خویش نهاده بود بدان تکلیف اول که یاد کردیم اثر آن تا بر
مقتضای هر دو تکلیف کار بستن هر دو قوت خویش بر آید سوی مقصد الهی که آن حاصل شدن او است اندر نعیم
ابدی و چون اندر ترکیب مردم از نوشته الهی بر او بر آمده روایست که یاد کردیم و مر مردم که بر یکی از این دو
نوشته برود بر کاشتن مر قوت حسی را بر یافتن محسوسات که وجود آن مر او را از کرده خدای حاصل شود
و از آن دیگر نوشته روی بگرداند بمهمل داشتن مر قوت عقلی را از یافتن معقولات که وجود آن مر او را از گفته
خدای حاصل شود او مر خدای را از سوی خویش بندگی کرده باشد و از دیگر روی عاصی شده باشد و از مقصود
الهی بعید و بشدت ابدی رسد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله وَمِنْهُمْ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ
أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ
الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ و چون بهر دو قوت خویش از هر دو اثر الهی که از آن یکی اندر کرده او است که آن عالمست
دیگر اندر گفته او است که آن کتابست اندر نیاید نیازد آن آزاد مکر باشد و هر که خواهد که بر خدای مر آنرا بر او
بدانچه ممکن مر قوت عاقله را از او سبحانه نهان کند بدان سبب کار نکند لاجرم این صنع از صانع حکیم

عقلی را در
محسوس ظ

مردرا نیز بر مثال مکری و غدری همی شود و بدان ماند که این از بهر آن کرده بود تا چون بر گفته او برود بدان اندر
شدت بیاویزد و بعذاب ابدی رسد و چون مردم بدین هر دو قوت که یاد کرده ایم اندر هر دو اثر الهی که از آن
یکی معقول و دیگری از آن منقول است رغبت کند این صنع را او غدر و مکر نباشد و این حکمتی عظیمست که مر این را
جز بخاطری پرورده بعلم خاندان حق نتوان اندر یافتن و خدای تعالی همیگوید قوله وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا
مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ آنگاه گوییم که چون کسی بینیم که مر کار او طلب کردن آنچه اندر معقول خداست از
فواید حسی حسی فرو ایستد او بعذاب آتش عزیزی بیاویزد و هلاک شود و باید دانیم که چنان واجب آید که مر که
از طلب کردن آنچه اندر منقول خداست از نعمی و عقلی فرو ایستد او بعذاب آتش عقلی بیاویزد و از اینجای شاید
دانستن که وعده خدای مر بطالان را که آن باز مانند کاهلند از کار بستن قوت حاقوا اندر گفته خدای و مشغول
گشته اند بکار بستن قوت حسی اندر کرده خدای که آتش جاویدی حقست چنانکه گفت قوله ذَلِكَ جَزَاءُ
أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [2] و پس از آن گوییم همچنان که این
صنع که آفرینش است خبر آنگاه که مردم که از آن خدا بکند بمکر و غدر نیست و با غفلت از آن بمکر و غدر است نیز
منقول که قرآنست خبر آنگاه که مردم از تفکر اندر آن فرو ایستند بمکر و غدر نیست و با تغافل از آن بمکر و غدر است و
چون نهاد صنع بر این مثال است که یاد کردیم که اگر بغیر او مشغول شویم و از آن بر خبران دلیل نگیریم بدام آن همی
بیاویزیم انحال دلیلست و نوشته الهیست بر آنکه قول صانع این مصنوع بر نهاد مصنوع اوست که اگر بظاهر او
مشغول شویم و ممثول را اندر مثل او و مرموز را اندر رموز آن بجوییم نیز بدام او بیاویزیم پس بدین شرح پیدا آوردیم
که واجبست بر عاقل که هم اندر فعل خدای و هم اندر قول خدای بر حذر باشد و مر معانیرا که اندر آن پوشیده است بجوید
و بر ظاهر فریفته نباشد تا مکر خدای تعالی بدو نرسد که خدای تعالی همیگوید مر گروهی را که از مکر او ایمن شوند

بآیاتنا یجحدون [2]
ع

بدین آیه أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ و از مکرهای الهیست یکی
اندر قرآنست از دیگر باره فرستادن مردمانرا بدین جهان که امروز بر آن شد چنانکه همیگوید أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ
أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ و دیگر جای همیگوید بدین آیه اللَّهُ الَّذِي
خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ
سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ و دیگر آیتها که شرح آن کتاب دراز شود و بدینجا که مردم را از معانی
که آن صورتهای عالم لطیفست مطلع کرد اندر خبر بازبسته کردن بر اینچو خبر که حجت بدان آثار نهایی و نفسانی
و آثارهای عقلانی که اندر ترکیب عالم و امهات مولید پیداست و هی نبود و این بر مثال دامی و مکری گشت
مر غافلان و بی طاقتان نیز ممکن نبود مردم را مطلع کردن بر قیام نفس لطیف بمباحث بذات خویش پس از
جدا شدن او از ترکیب حسی مگر گفتن مر ورا که مر ترا دیگر باره آفرینند و زنده کنند هم بر این جسم و این نیز مر
فتنه شد کافرانرا بر زندگی حسی بر مثال مکری و غدری گشت چنانکه بیشتر از مردم که بیافتن رسیدند مر فعل
الهیرا بر اعلی بر حکمت فریفته شدند و بمکر خدای بیاویختند [2] و قول قبایح [illegible] گشت اندر گروهی
تا چنان شد که آن گروه که دعوی بستن [illegible] کتاب تاویل خدای کردند اندر [illegible] معذور تر از آن گشتند که بر
ظاهر کتاب ایستاده بودند از بهر آنکه پس از نزول این کتاب عزیز خلق بدو قسمت شدند یکی قسم مر آنرا بپذیرفتند
و دیگر قسم مر آن را منکر شدند آنگاه پذیرندگان مر این کتاب را نیز بدو قسم شدند یک گروه بر بر ظاهر آن بظاهر
توانستند ایستادن و اندر [illegible] بنجید باستادند و باقی کتاب را گفتند که این متشابهست و تاویل این
جز خدای کسی نداند و ما را بآن کار نیست و این گروه بر آن نام باستادند که اندر کتاب بدان وعده کرده
از زنده کردن مردم را با جساد دیگر از حشر و باقی کرد اندند مر آن اجساد را اندر نعمت که آن ثواب

[illegible] ۲ د

و نیز بیشتر از مردم [2] چون بیافتن رسیدند
مر قول الهی را بظاهر منقول بر حکمت
فریفته شدند و بمکر خدای بیاویختند
صح

بهشت باید و دوزخ که آن عقاب دوزخ است و دیگر گروه گفتند که مر کتاب را تأویلست طلب آن کردند آنگاه این
گروه که طلب باطن کتاب کردند نیز بدو گروه شدند یک گروه از آن بر باطن محض ایستادند و پرستش خدای را دست باز
داشتند و گفتند که چون دانستیم که طاعت چیست طاعت از ما برخاست و ندانستیم که نماز طاعت اماست و روزه
خاموش بودن است از علم تأویل با اهل ظاهر و سخن گفتن است با اهل باطن چنانکه روزه دار بروز طعام و شراب نخورد
و بشب بخورد و چون این معنیها را شناختیم خدای را بنماز و روزه ظاهر را چه حاجت تا بقوت این رای محرمات
محال بگرفتند و خدای را بیاد بحشیدند و بدو فرقه شدند یک فرقه مر اباحت را گرفتند و دیگر فرقه بتناسخ اندر افتادند و آن گروه
که بتناسخ گفتند همیگویند ثواب و عقاب مر نفس را اندر اجساد است اندرین عالم و بدکردار اینجا اندر دیس و ستور و بهایم
باز آید تا وبال فعل خویش بکشد و نیکوکار اینجا توانگر و پادشاه و تندرست باز آید تا جزای طاعت خویش بیابد
و این قول اندر قدیم بالس فیلسوف گفته است که هندوان بر مذهب او شدند و خویشتن را آتش و سوختن اندر هندوان
مذهب فاش گشته است بر امید آنکه بهتر باز آیند و خواجه ابو یعقوب سگزی رحمه الله تقویتی مر این مذهب را
کرده بود و در یکی سخن گفته است و متابعان خاندان حق را سوی این مذهب دعوت کرده است اندر کتابی که مر او را
سوس البقا نام نهاده است و اندر کشف المحجوب و اندر رساله باهره و جز آن از تألیفهای خویش و چون خداوند زمان
او بشنود که این مذهب را تقویت کرد از او نپسندید و گفت که مرد را سوی خلاف مذهب است و شکی کردی از بعثت
بر قول او میروند و آن خطاست و دیگر گروه از اهل تأویل گفتند که مر ظاهر را باطن و واجب نگاه داشتن و
گفتند که باطن را باید دانستن و بر ظاهر کار باید کردن که مردم دو چیز است یکی جسم ظاهر و دیگر نفس
باطن و گفتند که هر که بر باطن محض ایستد بظاهر شریعت مانند کسی باشد که بر ظاهر محض ایستد بی باطن و این
گروه متابعان خاندان رسولند و گویند که همچنین که این عالم حسی بجایست آن عالم نیز است خویش جان بجسد و چون

اندرین عالم میانجیست میان دو عالم و بازگشتن نفوس پس از جدا شدن آن از اجساد سوی عالم خویش است همچنان
که بازگشت جسم پس از جدا شدن نفس از او سوی عالم خویش است هر که بچشم عقل بنگرد ببیند که این تناسخ که اهل
ظاهر بر آن ایستاده اند نیکوتر از این تناسخست که اهل باطن بظاهر مر او را گرفته اند هر چند که هر دو محال است
از بهر آنکه آن گروه همیگویند که ما بابدیت باقی خواهیم رسیدن و آن گروه ثواب کار خویش باقی شمرده رسیده اند و بدین
گروه دون همت تر و کورتر از آن دون همتان و کوران اند و هر که پس از یافتن بصیرت از طاعت خدای روی بگرداند
و بهوس سودای خویش مشغول شود و اندر آنچه مر او را مشکل شود از علم دین بخازن علم خدای تعالی باز نگردد جزای او
آن باشد که اندر کفر و نفاق قوی تر او فتد چنانکه خدای تعالی همیگوید قوله الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ
أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ آنگاه گوییم که آن گروه که پس از پیغمبر
کتب خدای بگشتند و دعوی حکمت کردند از قدما و محدثان نیز دو گروه شدند گروهی گفتند نفس مر هیولی را فریفته شده است
و اندر او آویخته است و ایزد تعالی مر عقل را فرستاده است اندرین عالم تا مر نفس مردم را از این محال خبر دهد تا نفسها
بتدریج بآموختن علم فلسفه بعالم خویش همی باز گردند تا بآخر تمامی نفس از هیولی جدا شود و بعالم خویش باز رسد
و بنعمت ابدی خویش بپیوندد آنگاه این صنع برخیزد و دیگر گروه بتناسخ گفتند و آن نیز انواع است گروهی گویند
که نفس بدکرداران و ظالمان و عاصیان چون از اجسام جدا شوند خدای تعالی مر ایشان را اندر جایهای صعب و
تنگ و تاریک افکند چون قعر دریای ژرف و اندر زیر کوهها و اندر بیابانهای بی آب و بیران و روزگارهای
دراز اندر چنین جایها بماند بجهدی تا آن آلایشهای بدکرداری و معصیت بدان عقوبتها شسته شود چنانکه
افلاطون گفته است اندر کتاب فاذن و اندر کتاب طیماوس بدین معنی اشارتها کرده است از بهر آن تا مردمان از
معصیت و رغبت اندر لذت جسمانی که نفس حسی بدان مستوجب عقوبت شود پرهیز کنند و گروهی گویند

فاذن طیماوس

که چون نخستین دفعت نفس بجسم ترکیبی پیوسته شود و مناسب یکدیگر نباشند باقی نشوند و چون نفس از این جسد جدا شود مر
این جسم را بتعفن افکند از پوسیده شدن و نیز باد مر جزوهای آنرا بر گیرد و آب مر اورا بشوید و آتش مر اورا پاکیزه کند
تا ثابت نیک بقا شود و با نفس خویش مناسب و هم گوهر گردد و در خور شود آنگاه نفس مر اورا باز آید و باقی شوند چون موافق یکدیگر
شده باشند و گروهی گفتند که چون نفس بجسم پیوسته شود و اندر این عالم زمان باید بمدت عمر او طبایع از او بخار برون
شود و آن بخار بر فلک همی شود و او دیگر غذا همی کشد و همچنان آن طبایع بخار و تحلیل از او همی بر شود تا چون بر فلک
جسمی تمام شود نفس او از این جسم جدا شود و بر فلک شود و بدان پیوندد که از اینجا مر اورا فرستاده بود و آنجا بروز
کار که اینجا بود و اندر این جسم باقی بماند و اگر بشرح قول هر گروهی که اندر این معنی سخن گفتند مشغول شویم کتاب دراز
شود و از مقصود خویش باز مانیم پس خواهیم که اندر تعطیل مذهب تناسخ قولی موجز بگوییم بگواهی آفرینش تا خوانندگان این
کتاب از تاریکی این طریقت بنور آن برسند و آن قول آنست که گوییم بازگشتن ارواح بجسد پس از جدا
شدن از یکدیگر بمرگ طبیعی هم بدان روی که اهل ظاهر بر آنند بحکم ظاهر لفظ کتاب خدای تعالی از برانگیختن جسد
و زنده کردن مر آنرا با رواح آن و باقی کردن مر آنرا و هم بدان روی که اهل باطن گفتند از باز آمدن نفوس
اندر جسدهای دیگر بدین عالم محالست اما زنده کردن جسد مردم بر آن سبیل که اهل ظاهر کتاب بر آن همی روند [illegible]
روی محالست یکی بدان روی که اگر این زنده کردن مر جسد را بدان سبب باید تا جسد نیکوکردار ثواب خویش
برسد و جسد بدکردار بپاداش فعل خویش برسد از بهر آنکه جسد با نفس بهم کردند آنچه کردند از نیکی و بدی
همگویند روا نباشد که اینجا فاعل که کار با نباز کردند یکی بجزا رسد و دیگر مهمل بماند که این عدل نباشد و خدای
عادلست و دانیم که جسد کسی که عمر او بهفتاد سال و هشتاد سال رسیده باشد نه آن جسد باشد که مر اورا بیست سالگی
و سی سالگی بود از بهر آنکه جسد حیوان همه زندگی خویش اندر سیلان باشد و هیچ وقتی از اوقات بیکی جزای جسد مردم

[illegible]

همی نباشد که بوقتی دیگر باشد از بهر آنکه طبایع که اندر جسد است همیشه از او بیرون گریزد بتحلیل و بخار نفس و جزوهای آن و
سوی کلیات خویش باز گردد و حاجتمند شدن حیوان بغذا پس از سیر شدن او از آن بر درستی این قول گواست
و دلیلست و جسد مردم بر مثال خانه است بنا کرده از خشتهای بسیار که ساعتی از او چند خشت بیرون گیرند و دیگر خشتها
بجای او بنهند و همیشه همچنین خشتهای کهن از او همی بیرون کنند و خشتهای نو بجای او همی نهند پس هر خردمندی داند
که بدانک سه روزگار همگی آن خانه همی دیگر شود و جزوهای آن جز آن اجزا شود که پیش از آن بوده باشد و چون حال
کسی که [illegible] کند جسم او جز آن جسم باشد که مر اورا به سی سالگی باشد و بدان زمان بدی کند و نفس او اندرین دو
وقت همان باشد که بود پس از این قیاس واجب آید که از نیکی و بدی مر نفس را مکافات باشد بدانچه او اندر
هر دو فعل انباز بود و بر او چیزی نباید و نه مر اورا البته و مر جسد او را یکی ثواب آید و دیگر را عقاب آید بلکه مر نفس را
که حاصل اندرین عالم عمر یافتست بسیار اجساد واجب آید و این محال باشد که مر یک نفس را اندر بسیار جسدها
انگیزند و مر هر یکی از آن جسدها جزای دیگر واجب آید پس ظاهر کردیم که مر انبعاث را که انگیزه همی جویند وجه
نیست و قول ایشان مر جویندگان حقایق را بمحال رسید که محال باشد پس نباید که مر جسد را بعث باشد و دیگر بدان روی
که این عالم جسمست و جسم جایگیرست و جایگیر بجای حاجتمند باشد و مر نفس را بجای حاجت نیست و چون مر جسم خویش را
همی عالی باید سزاوار او و او نه بمکانست پس روا نباشد که حکم آن بمکان حاجتمند است اندر آنچه مر اورا امکان نیست بجهد
که این محال باشد و سه دیگر بدان روی که جسم جوهری [illegible] نیست و زنده نیست بلکه زندگی پذیرست پس واجب آید
نفس که او جوهری زندگی دهنده است [illegible] نیست بلکه بذات خویش زنده است چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
وان الدار الآخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون و چون آنچه بذات خویش زنده است اندر سرای نه زنده
باقی باشد و سبب مخالفت که میان ایشان و جوهر بود در حکمت الهی واجب نیاید که مر شان را همیشه بهم داشتن و نیز روا نباشد

همی دانیم که مر نفس را عالمیست سزاوار او
صح

از حکمت که جسم او زنده نیست اندر سرای زنده باقی باشد که هم این مخالف را آنجا حاصل باشد مر چیز را نه اندر جای او
داشتن ستم باشد و ستم نه فعل خدایست و چهارم بدان روی که از متعلقات کلیت آنکه هرچه مر کون او را آغاز
زمانی باشد او ابدی نباشد اعنی همیشه نماند و ما ظاهر کردیم که مر نفس را اندر سرای جسم آوردن تکلیف و همچنین
مر جسم را سرای نفس بردن تکلیف باشد و هر مکلف را آغاز زمانی باشد از بهر آنکه از طبع بتکلیف شود پس روا نباشد
که مکلف ابدی شود و چو اگر مکلف ابدی شود نیز روا باشد که ابدی مکلف باشد و این محالست پس ظاهر کردیم
که این روا نیست که جسم زنده شود و همیشه زنده بماند پس اگر جسم اندر عالم نفس شود واجب آید که روزی از آنجا
بیرون آید و دلیل بر درستی این قول آنست که چون نفس اندر عالم جسم آمد روزی از این عالم بیرون شود و جسم بماند
روی که مردم که امروز زنده است و اندر او اجزای طبایع محصور است بمقداری معلوم و از او فعلی بیاید نیک یا بد
و بقیامت خدای تعالی مر او را زنده کند از بهر رسانیدن مکافات فعل او بدو واجب آید که جسم آن مردم زنده کرده
آن روز هم آن جسم باشد که امروز است و بجای آنکه روا باشد که آن روز آن جسم بجنس جسمی باشد و نه هم این جسم باشد نیز
روا باشد که آن جسم باشد و نه همچنین باشد و چون بجنس باشد لازم آید که گران و خورنده و پلید کننده و میرنده باشد
و محال باشد که بعالم لطیف ثقل و پلیدی و مرگ باشد و قول گروهی که گفتند چون همچنین جسمی باشد بعینه جدد و چون نیز
آن جسم این باشد نه درستست از بهر آنکه چون دو پاره آهن باشد که هر یکی از آن بگوهر و وزن و مساحت یکسان
باشد هرچند که همه جدد و چون یکدیگر باشد نه این آن باشد و نه آن این باشد پس ظاهر کردیم که آن جسم آن روز
هم آن جسم باید که باشد و همچنین باشد بی هیچ خلافی و اگر آن جسم آن روز هم این اجزای طبایع باشد که امروز است
بعینها و همچنین باشد آنگاه آن جسم هم آن جسم باشد و چون چنین نباشد همه روییها و خللها و عرضهای که این جسم را باشد
و چون همین باشد همه روییها واجب آید که گران و نرم و گرسنه شونده و خورنده و بول و غایط کننده باشد

و میرنده باشد و چون صفات او این باشد آنجا مر او را لازم آید طعام و شراب باید و اگر مر او را آنجا طعامی و شرابی چو همچنین
که اینجاست کفایت باشد آن جسم نه آن جسم باشد بشبهت و اگر آنجا از جنس طعام و شراب بخورد و بول و غایط نباشد پس آن جسم
نه همین جسم باشد بلکه جسمی دیگر باشد و محال باشد که بسرای آخرت بول و غایط باشد یا آنجا طعامها و شرابها باکثافت
باشد و چون این گروه مر اجساد را زنده کردن از بهر آن سخن واجب آرند تا اصل بجای آید و جزای فعل خویش بیابد
آنگاه گویند جسدی آن روز نورانی باشد هرچه بخورد و بعرق از او بیرون آید و از آن عرق بوی مشک همی آید و مر آن نیز
این جدل باشد از بهر آنکه یکی دیگر جسدی کرده باشد خاکی و گران و طعام و شراب خوارد و بول و غایط کننده و ثواب
و عقاب جسدی کشیده باشد سبک و لطیف و نورانی و بی بول و غایط و نامیرنده و جور از این ظاهرتر چگونه باشد پس ظاهر
کردیم که زنده کردن اجساد بقیامت و باقی شدن آن محالست و اما باز آمدن نفس مردم بدین عالم از بهر جزای افعال
خویش بر آن مثال که تناسخیان باطن گویند که نیکوکار توانگر و تندرست باز آید و بدکردار درویش و معلول باز آید
از این محال تر است از بهر آنکه نه همه توانگران تندرست باشند و نه همه درویشان بیماران بلکه این احوال بتبادل
بمیان خلق موجود است و بسیار کس باشد که با اول عمر خویش توانگر و تندرست باشد و بآخر عمر درویش و بیمار
باشد و بسیار کس باشد که اول عمر درویش و بیمار باشد و بآخر عمر توانگر شود و بسیار مردمان اندر توانگری رنجه
و میرند و بسیار اندر درویشی زیند و میرند و توانگران ضعیف ترکیب و معلول باشند و درویشان قوی ترکیب و تندرست
شوند و این احوال بر این قانون موجود است میان خلق که واجب آید که خردمند را چنین تخیل اوفتد و قول مختصر
اندر رد این طریقت آنست که گوییم آنکس که اندیشه دارد و بیرون نیست از پندار است یا بدین است اگر بدین است
مر او را بر درستی دعوی خویش برهانی عقلی باید که چنانکه او همی گوید و نیست اندر کتب قدما برهان عقلی بر صحت
این قول و اگر پندار است و کتب خدای تعالی اندر کتاب خدای نیست که مر ثواب مطیعان و عقاب عاصیان را زمانی

بلکه جسمی دیگر
باشد صح

سری شونده است بلکه چون اهل ثواب را یاد کرده است گفت ایشان اندر نعمت ابدی باشند بدین آیه قوله ان

الذین امنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریة جزاؤهم عند ربهم جنات عدن

تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدا و چون مر اهل عقاب را یاد کرده است ایشان را نیز وعده کرده

است اندر عذاب بدین آیه قوله ان الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین فی نار جهنم خالدین

فیها اولئک هم شر البریة و خدای تعالی نکوهیده است مر گروهی را که گفتند ما را عذاب آتش جز روزگاری شمرده

نباشد و انکار کرده است مر چنین گفتار ایشان بدین آیت قوله وقالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدودة

قل اتخذتم عند الله عهدا فلن یخلف الله عهده ام تقولون علی الله ما لا تعلمون

و امثال این آیات و چون آنچه نظاهر کتاب خدای بدین ثابت کرده شود از محال بحجت عقل بران کسی رد لازم

شود و مر آنرا تاویل واجب آید بر خردمند و جهت که مر آن ظاهر را از خازن علم خدای تاویل طلب کند تا بدان تاویل

شبهت از دل او برخیزد و چه خردمند باشد مر کسی را که سخنی گوید بر طریقی باشد که مراد او را بر درستی آن ظاهر کتاب

گواهی دهد و نه باطن آن و نیز بران برهان عقلی ثابت شود و مر دعوی را ردی قوی‌تر از ثابت نشدن برهان نیست

و ناپایافتن حجت از کتاب خدای تعالی و این خواستیم که بگوئیم والله الحمد

قول بیست و هفتم اندر ایجاد ثواب و عقاب و بر نیکول است تمامی کتاب

فصل اثر فاعل است اندر مفعول و فعل از فاعل بر اندازه فعل پدید

آید و مفعولات اندر عالم از بهر پدید آمدن نبات و حیوان ظاهر است هر خردمند که عالم بترکیب اجسام خویش اندر نگاهبانی

آن نیز خود مفعول است از بهر آنکه نبات و حیوان بر مثال دو مرکبند هر یکی از دو جوهر یکی جوهر جسم و یکی جوهر

نفس چون ترکیب انگشتری از سیم و نگین و عالم بهمگی خویش بر مثال مرکبیست از چهار جوهر طبایع و هر خردمند که هر یکی

از این اجسام عالم اعنی خاک و آب و هوا و آتش اندر ذات خویش با جزای متشابه خویش مرکبند و ترکیب اندر جزی

هم
عهدا
برهان

که اجزای مختلف مرکب باشد ظاهرتر باشد پس وجود این مرکب نخستین که جواهر مختلف اندر ترکیب او ظاهر است و آن عالمست

بر مرکب خویش دلیلی ظاهر است و وجود این دو مرکب که از او یکی نبات است و یکی حیوانست از این دو جوهر که یکی جسمست و دیگر

نفس است و نفس اندر این دو مفعول جز وی بر روی فاعلست و بر روی مفعولست دلیل است بر آنکه نفس نیز مفعولست و مر

فاعل او را فعل اندر چیزی ثابت العین نیست بلکه فعل او ابداع است اعنی پدید آوردن این دو چیز نه از چیزی و وجود این

مرکب که نبات است بذات خویش بتعلیق نفس حسی اندر طبایع ظهور هر نوعی از انواع این دو جنس مرکب باتحاد این دو جوهر کرد

یکی جسم و دیگر نفس است اندر ایشان و عدم این دو مرکب چون این اتحاد و اجتماع مر این جوهر را نباشد دلیل است بر وجود

این مرکب نخستین که عالمست بذات خویش چون طبایع اندر او بدین ترتیب که هستند بر یکدیگر متعلق باشند و بر عدم این

مرکب نخستین چون مر این جواهر را این ترتیب نباشد و چون دلیل است بر تعلق نفس نباتی بطبایع و دلیل است بر تعلق نفس حسی بطبایع

ظهور خاص فعل ایشان است اندر این دو مرکب اعنی حرکت نمائی اندر نبات و حرکت انتقالی ارادی اندر حیوان

و دلیل بر جدا شدن این نفوس از طبایع که مر آن متعلقها را بماندن این دو مرکب است از خاص حرکات خویش این

حال دلیل است بر آنکه وجود عالم نیز بدین خاص حرکت استدارت خویش است که انضمام اجسام عالم اندر او بدین ترتیب

بدین حرکت است همچنانکه انضمام اجزای نبات و اعضای حیوانی اندر ایشان بوجود خاص حرکات ایشانست اندر ایشان

و اگر این حرکت دائم از این جسم ستده شود برخیزد این ترتیب که مر این جواهر را اندر اوست از ایشان برخیزد و اگر این

ترتیب از این اجسام برخیزد ایشان طبایع نباشند و چون طبایع نباشند نه گران گران باشد و نه سبک سبک باشد

و نه گرم گرم باشد و نه خشک خشک باشد و نه جز آن و آنگاه که انفعالی نباشد که جمیت ایشان بدانست جسم نباشد البته

از بهر آنکه جسم با مطبوع موصوف نیست و چون جسم نباشد عالم را وجود بعدم بدل شود چنانکه بانقطاع حرکتی که نبات

بدان مخصوص بود و انقطاع حرکتی که حیوان بدان مخصوص بود از وجود نبات و حیوان بعدم ایشان بدل شد

نباتی اندر طبایع و
دو جود این مرکب که حیوانست
بذات خویش بتعلیق نفس

[حاشیه: موجود بود و آن عالم است که مرکب نخستین است اجزای این دو مرکب که نبات و حیوان است — صح]

و لیکن چون مرکبی دیگر پیش از این دو مرکب که نبات و حیوانست موجود بود اجزای آن مرکب دوم بدان مرکب
پیشین بازگشت و بعدم این مرکب ثانی عدم آن مرکب اول لازم نیاید و چون پیش از این عالم مرکبی نیست تا عدم
این مرکب که عالمست اجزای آن بدان باز گردد و چون وجود این موجود مرکب که عالمست بوجود این حرکتست اندر او چنانکه
بیان او پیش از این اندر این قول گفتیم واجب آید که چون این حرکت از او برخیزد برخاستن او اثر فاعل او از او برخیزد
و چون اثر فاعل از او برخیزد مر عالم را وجود نماند البته و دلیلی قوی یافتیم بر دشوار بر معدوم شدن عالم برخاستن این
حرکت از او و آنکه عالم جسمست و جسم آن باشد که مر او را ابعاد باشد و آنچه مر او را ابعاد باشد مرکب باشد و روا نباشد که
ترکیب این جسم کلی از اجزائی باشد که هر یکی را از آن هیچ بعدی نباشد از بهر آنکه محال باشد که دو چیز که مر هر یکی را از آن
هیچ عظمی نباشد چون بهم فراز آیند چیزی آید که مر او را عظم باشد البته و چون مر هر جزوی را اگر چند که خرد باشد
عظمی باشد و آنچه مر او را عظم باشد مرکب باشد و محال باشد که آنچه مر او را عظم باشد مرکب نباشد واجب آید که چون
ترکیب از جسم برخیزد مر جسم را وجود نماند البته و چون ترکیب برخیزد حرکت برخیزد و ما درست کردیم که برخاستن
حرکت از عالم وجود او بعدم او مبدل شود و نیز گوییم که ترکیب و تحریک اندر این جسم اثرهای فاعلند اندر این مفعول
و چون اثر فاعل از مفعول برخیزد مر مفعول را وجود نماند چنانکه چون اثر فاعل نباتی از مفعول او برخاست نبات
نه نبات شد و چون اثر فاعل حیوانی از مفعول او برخاست و آن حرکت انتقالی و ارادی بود مر حیوان را
وجود نماند و لیکن چون مرکب نخستین پیش از مرکبات ثوانی موجود بود اجزای این مرکبات ثانی بدان مرکب اول
بازگشت و مر عین این مفعولان ثوانی را عدم او فتاد و چون معلومست که پیش از این مرکب اول که عالمست مرکبی نیست
که اجزای عالم بدو باز گردد به برخاستن این حرکت که آن اثر فاعل او است از او مر عین او را عدم لازمست و چنانکه
دلیل آن از مرکبات ثوانی نمودیم واجب آید که برخاستن این حرکت مستدیر از این مرکب که عالمست عالم معدوم شود

و آن تحلیل ترکیب جسم باشد مر جسم را از این ترکیب که یاد کردیم و چون عدم عالم را بدین روی لازم کردیم گوییم که خاص تر
اثری از فاعل اندر مفعول آنست که مفعول بدان مانند فاعل خویش شود و مانند شدن مفعول بفاعل خویش بر
اندازه قبول او باشد مر اثر فاعل خویش را بر مثال انگشتری گری که پاره سیم باید که مر آن صورت را که اندر نفس
انگشتری گر است بپذیرد و نیز مردمی باید که مر همان صورت انگشتری را که اندر نفس او است بپذیرد پس خردمند بنگرد
اندر این مثال تا ببیند میان آن صورت که آن سیم پاره از انگشتری گر پذیرد و میان آن صورت که آن مردم دیگر از او پذیرد
تفاوت چند است و هر دو پذیرندگان یکصورت پذیرند از او و یکی از آن دو پذیرنده همی چو فاعل خویش شود بی هیچ [حاشیه: که ظ]
تفاوتی و اثر فاعل حسی اندر او جوهر گردد و اندر آن سیم پاره اثر فاعل همی عرض ماند و جوهر نشود و
چون مفعولات بسیار است و شریفتر از آن همگان مردم است اندر این حال دلیلست بر آنکه عقل خاص تر اثرست از آثار
باری سبحانه که این بازپسین مفعول که مردمست مر آنرا پذیرفتست و نفس مر عقل را پذیرنده است ... مر نوع را
از بهر آنکه نفس مایه زندگیست و عقل مایه علمست لاجرم هر عالمی زنده است چنانکه هر مردمی حیوانست و هر زنده
عاقل نیست چنانکه نیز هر حیوانی مردم نیست پس گوییم که آثار آن فاعل اول که او است مبدع حق تبارک اسمه
و تعالی اندر مفعولات متفاوتست بر حسب مفعولیت که او بروئی فاعلست و بروئی مفعولست چون افلاک و کواکب
که ایشان مفعولاتند و شکلها و فعلها و قوتها و حرکتهای متفاوت که مر ایشان راست بر درستی این قول گواست و فاعلانند
اندر طبایع و پدید آمدن نبات و حیوان بر مرکز عالم بتأثیرات ایشان بر درستی این قول نیز گواست و ما اندر
این کتاب بر این معنی سخن گفتیم پیش از این و چون این حال ظاهر است واجب آید که نخست مفعولی از مفعولات باری سبحانه آن
باشد که علم مر او را باشد و آن عقل است و دوم مفعولی از مفعولات او آن باشد که حیات مر او را باشد و آن نفس است
و چون مر خداوند حیات را عقل نیست ظاهر است که عقل اندر اصل وجود برتر است اثر باری سبحانه بر نفس مقدمست و چون حرکت

[حاشیه: ۲ و چون مر خداوند عقل را حیات است — صح]

مطلق اثر باریست اندر موجودات و هر حرکتی را اندر جایست و بازایستی حرکتی حرکت یکانیست که طبایع بدان
مخصوصست از آثار نفس و از آنست که هر موجودی متحرکست بنوعی از انواع حرکت و شرف متحرکان بحسب شرف
حرکات ایشانست که ثبات وجود موجودات بثبات اثر موجد است اندر ایشان و همگی آرزومندند بدان
اثر که وجود ایشان بدانست و همگی می‌ترسند چه آنکه مر او را علم و حیاتست و چه آنکه مر او را علم و حیات نیست از زوال
شدن آن اثر از ایشان از بهر آنکه عدم ایشان اندر زوال آن اثرهاست از ایشان و معدوم شدن نبات و حیوان
بزوال حرکتی که آن خاص ایشانست از ایشان بر درستی این قول گواست و ظاهرست بدین گواهی خردمند را
که اگر حرکات مستوی و مستدیر که طبایع افلاک بدان مختص است از ایشان زایل شود وجود ایشان بعدم بدل
شود و زوال حرکت که آن تکلیفست از جسم واجبست بحکومت عقل پس پیدا کردیم بدین شرح که حرکت همه متحرکان
بامید و همت افتی بامید پیوسته بودن اثر باریست بدیشان تا همه موجود باشند و از بیم بریده شدن اثر
اوست از ایشان که بدان معدوم شوند و چون همه موجودات متحرکند و هر موجودی که حرکت او از او زایل شود
عدم پذیرد و ظاهرست که حرکت اثر باریست اندر متحرکان و متحرک موجودست و حرکت مر متحرک را بامید و بیم
ثابتست و امید مر شونده راست سوی عقاب و هر دو بیم و امید جسم را تقاضا از سوی دو معنی متضاد [illegible] پس گوییم
که حرکت اندر متحرکان بر درجاتست بترتیب فرودین متحرکی آنست که بحرکت مکانی متحرکست بی هیچ حرکتی
دیگر و آن حرکت جسم کلیست که عالمست که باصل مر او را متحرکست قسری و آن میلیست مر او را بهمه اجزای خویش
سوی مرکز هرچند که مر حرکت عالم را آنچه فلاسفه سه نوع نهادند یکی سوی مرکز و دیگر از مرکز و دیگر بر مرکز
و لیکن با ظاهر کردیم اندر این کتاب که همگی اجزای این جسم کلی سوی مرکز عالم متحرکست و حرکت از مرکز نیست اندر
وضع عالم بلکه آن حرکت قسری حادث شود چون جزوی از اجزای زیرین او بجزوی فرودین افتد بقسر چنانکه

سوی ثواب و بیم مر شونده راست سوی

آتش بهوا فرود آید بحادثی یا هوا با آب فرو شود بحادثی تا پس از آن حادثه سوی مکانهای خویش بر شوند از مرکز پس
ظاهر کردیم که اندر وضع عالم حرکتی نیست از مرکز البته و چون حرکت همه اجزای جسم سوی مرکز است و مرکز
بمیانه عالمست حرکت اجزای عالم همه بایستادنست تا باشد اندر وضع عالم مگر بحادثی حرکت مستوی پدید آید
بسبب جزوی که از اجزای فرودین بجزوی برین او فتد بقسر و چون قسر زایل شود آن مقسور بحرکت مستوی
سوی حیز خویش باز آید چون فرود آمدن باران از هوا بحرکت مستوی یا فرود آمدن سنگی بر انداخته بر
هوا و حرکاتی که آن بحادث پدید آید مر او را طبع گفتن محالست پس گوییم که این متحرک که عالمست مر این حرکت را
ملازمست بر امید ثبات اثر نفس اندر او و از بیم زایل شدن آن اثر از او و طلب کردن این جوهر مرده مر وجود را
بدین حرکت و دلیلست بر آنکه جسم خواهد تا بروی آرزو همانند موجد خویش باشد و آن مانندگی مر این جوهر خسیس را
بباری سبحانه بثبوت آیت و بس [illegible] بی هیچ معنی دیگر و حصول این معنی مر این جوهر را بدین حرکت بازپسین است که آن
اثریست از اثر باری که آن نفس است اندر او و برتر از آن متحرک سفلی خسیس که بدان بازپسین حرکت متحرکات
نباتست که مر او را با این حرکات که مر طبایع راست حرکت غذا گرفتن و افزودنست بدانچه نصیب او از اثر
نفس بیشتر از نصیب طبایع است از او و نبات را بدین حرکت افزودنی یافتست با وجود ذات نیز لذت غذا و نما
و تولیدست و افزایش او بغذا و پدید آوردن امثال و تخم خویش تا نوع او بدان محفوظ باشد دلیلست بر آنکه
مر او را از غذا لذتست و آن لذت ثواب اوست بر آنکار که همی کند و باز ماندن او از کشیدن غذا و تولید مر
او را عقابست و بدانچه وجود او بمیانجی وجود طبایعست حرکت آن بدان دائمی نیست که حرکت طبایع است
بلکه حرکت او را نهایتیست و گاهی چنان شود که از خاص حرکت خویش باز ماند و شخص فانی شود و لیکن چون عنایت
نفس مر او بنوعیت مر او را از ایشان قدرتست تا نوع خویش بدان نگاه دارد پس گوییم که چون متحرک بر حرکت

خاص خویش را اندر رسیدن بکمال خویش کار بندد و از آن باز دارنده فرو نماند و ثواب خویش برسد اندر هر مرتبتی
که باشد و چون متحرک مر حرکت خاص خود را کار بندد از بهر رسیدن بکمال خویش و از آن فرو ماند عقوبت مر ورا
سوی
شدن نباشد آن مر ورا عقاب باشد و از اینست که عقوبت همچون ثواب لازم آید بر مثال درختی که مر حرکت غذا را
کار بندد و غذا نیابد از خاک و آب رنجه شود و سستی باز گردد و از آنجا که رسیده باشد سوی عقب و لیکن چون مر این
متحرک را حرکت او زمانی معدود باشد هم زمان ثواب اش سپری شونده است و هم زمان عقابش از بهر آنکه او نوع
باقیست نه شخص و آنچه نبات باقی باشد ثواب و عقاب او به بقای ذات او باقی باشد و برتر از نبات حیوانست که مر او را
با حرکت طبیعی و حرکت نباتی نیز حرکت حسی و حرکت ارادیست بدانچه نصیب او از اثر نفس بیشتر از نصیب نباتست از نفس
و لذت یافتن او از غذا و افزایش او برابر لذت یافتن او از زایش و حریصی او در جفت گرفتن دلیلست بر آنکه مر
نبات را که همچو حیوان افزاینده و زاینده است آن افزایش و زایش لذتست و لذت او از غذا و نکاح و بقای او
بزایش ثواب او است و باز ماندن او از آن با کوشش او اندر آن مر ورا عقابست آنگاه گوییم که این سه نوع
موجود بثواب خویش رسند و لیکن ثواب ایشان بر حسب تفاوت نصیب شان از اثر نفس متفاوتست و هر چه از این
شایان ثواب او کمترست و کمتر است و هر چه ثواب او بیشتر است رسیدن بدان بکوشش است و راه او سوی
طلب آن ثواب با خطر است اعنی هر طبایع را وجود است بی هیچ لذتی لاجرم آن مر ورا حاصلست بی خطری بدان
حرکت مفرد که گفتیم و نبات را با لذت وجود و لذت غذا و افزایش و زایش است و لیکن بباید بکوشش و کوشیدن
و بکار بستن خاص حرکت خویش اندر غذا کشیدن و مر ورا آفاتست که از آن باز دارد مر ورا چون بریده شدن
خاک و آب از او و افراط باد و سرما و گرم مر بیخ او را و جز آن از تحامل آتش با تحامل باد و سرما و باز حیوان را
با الفت وجود و لذت غذا و لذت زایش لذت خوبست و شناخت جفت و دشمن خویش و انتقال از جای

بجای و یافتن طعمها و جز آنست و لیکن نیز مر ورا بیشتر از نبات باید کوشیدن اندر طلب کردن غذا و جفت خویش که
آن مر ورا چون غذا و جفت نبات حاصل نیست آفات او از آفات نبات بیشتر است و لیکن آلتش نیز از بهر نگاهداشت
بتر هم
مر خویش را از این آفتها بیشتر از آن نباتست از حرکت انتقالی و دست و پای که بدان از دشمن بگریزد و چنگ و دندان
که بدان کارزار کند و جز آن و امید رسیدن مر این هر سه موجود را بآرزوی خویش که آن ثوابهای ایشانست و
مواظبت هر یکی از ایشان بر حرکتی که بدان مخصوصست دلیلست بر امید ایشان بثواب و بر رسیدن ایشان از عقاب
خویش و اگر هر موجودی بر حسب آن نصیبی که از اثر نفس یافتست بکوشد و در آن حرکت خاص خویش را کار بندد بثواب
خویش برسد و بر عکس این هر موجودی که از کار بستن خاص حرکت خویش باز ایستد ثواب را نیابد اعنی اگر نبات
مر حرکت خویش را اندر غذا و افزایش و زایش کار بندد ثواب خویش را از بقا و تولید بیابد و هم اینست سخن
اندر حیوان که اگر حرکات خاص خویش را کار بندد بثواب خویش برسد از یافتن لذت حسی و بقای نوع خویش
حرکات او
بزایش که آن ثواب او است آنگاه گوییم که چون هر چیزی از این موجودات فرودین متحرکست و هر یکی را آنچنان که
گفتیم امید ثوابست و امید دلیل ثوابست و بیم دلیل عقابست و حرکت اندر هر متحرکی از نفس اثر است و هر چه مر ورا
حرکت بیشتر است غایت و نظر نفس بدو ظاهرتر است لازم آید که غایت ثواب مر متحرک را باشد که غایت حرکت
مر آن متحرک را باشد و چون ثواب این چیزها که فرودتر از مردمست سه مرتبت و عقاب ایشان باز ماندن ایشانست
از رسیدن بثواب با کوشش اندر آن و بقا بر هر سه مرتبت از ثواب و عقاب محیط است ظاهرست که بقا مر مثاب
و معاقب را لازم است و ثواب بقا است اندر لذت و عقاب بقا است اندر نالذتی اعنی شدت پس بقا بر مثال
هیولیست که مر ورا لذت و شدت صورتها اند و هر چه مر بقای او را صورت لذتست مثابست و هر چه مر بقای او را
صورت شدتست معاقبست و حرکت اندر متحرک دلیل حاجتمندی او است و حاجت اندر حاجتمند کاستی غذایست

که آنچه او را بدان حاجت است موجود است چنانکه غذا که حاجت حیوان بدان است موجود است و هر متحرکی که حرکت خویش را
اندر طلب آنچه حاجت او بدان است کار بندد بدان رسد چنانکه جوهر جسم به بقا رسید آنچه هست و نگاه داشت صورت خویش چون
مر حرکت را به طاقت بر دوام همی کار بندد و این حال دلیل است بر آنکه از عدل صانع حکیم روا نیست که متحرکی باشد و مر حرکت خویش
اندر طلب آنچه مر او را آن حرکت از بهر آن داده اند کار بندد و بدان نرسد آنچیز که مر او را آن حرکت خویش همی جوید باشد
پس بدین شرح ثابت کردیم که هر متحرک حاجتمند است و آنچه حاجت هر متحرکی بدو است موجود است و آن ثواب او است و
باز ماندن هر متحرکی از رسیدن به ثواب خویش سببی از اسباب با کوشش او اندر آن مر او را عقاب است از بهر آنکه عقوبت
چیزی نباشد مگر رنج بی نفع و هر که همی کوشد اندر طلب چیزی که بدان نرسد معاقب است و چون ظاهر است که حرکت اندر
متحرکات از آن است از نفس ظاهر است که نفس آن معدن حرکت است و آنچه او اثر است از باری سبحانه به توسط عقل و دبیر
برتر است از معقول آنکه نفس از عقل شرف پذیر است بعلم که آن فعل عقل است چنانکه جسم از نفس اثر پذیر است بحرکت که آن
مر نفس را جوهری است و چون کل حرکات مر نفس را است درست شد که عظیم‌تر حاجتمندی نفس است و درجات حاجتمندان
بر یکدیگر بحسب تفاوت حاجات ایشان است بر یکدیگر پس پیدا آمد که عظیم حاجتی آنکه نفس کل بدان محتاج است و آن
پیوستن او است به باری سبحانه بمیانجی این حرکت و هم عظیم که همی کند اندر اقامت این صنع عظیم که عالم است و یافتن
او مر آن حاجت خویش را ثواب او است و مر نفس را بسیاری قوتهای او قوت است دو نوعست یکی علمی و دیگری عملی و نخست
فعلی که از قوت علمی او حاصل آید تصور او است مر چیزها را چنانکه چیزها بر آنست اندر ذوات خویش و فاضلتر علمی که
از قوت مر نفس را حاصل آید آنست که اعتقاد او اندر توحید بر یقین و صدق باشد و نخست فعلی که از قوت عملی مر نفس را
حاصل آید آنست که آرزومند شود بدانچه صلاح او اندر آنست از کارها و فاضلتر فعلی که بدین قوت مر نفس را حاصل آید
آنست که مواظبت کند بر طلب نیکویی اندر کارهای خویش اعنی بر عمل بر بری خیری کند کزان بهتر از آن فعل نکند

معقولی نباید و هر نفسی که آن بصدق و یقین اعتقاد خویش و نیکویی حقیقی خویش اندر کارهای خویش شاد نه
باشد به تشنگی رسد آن ثواب او باشد و آنکه از این مرتبه بخفتد و از این ثواب باز ماند بدو برسد آن
عقاب او باشد و کسانی که از شرف جوهر نفس آگاه نبودند گفته اند که ممکن نیست که نفس مردم به آرزوی خویش برسد
و هر که به آرزوی خویش نرسد معاقب باشد نه مثاب و منکر شدند قول رب العالمین را که اندر صفت بهشت گفت
مر این آیه فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین و انتم فیها خالدون ❁
مر آنچه گفتند اگر هر چه مر نفس را آرزو است سزای او بدو داده شد پس از آن مر او را آرزو نماند که آن ممکن نیست که بدو
برسد و آن است که گفتند که نفس چنان خواهد که دهنده ثواب خود او باشد و چون ممکن نیست که این آرزو مر او را
حاصل شود پس او اندران آرزو بماند که هرگز بدان نرسد و آن آرزومند بچیزی که هرگز بدان نرسد معاقب باشد
نه مثاب پس گفتند که درست شد که هرگز نفس کلی بمنیت خود نخواهد رسیدن و ما گوییم که این قول کسانی گفتند
که نه از شرف جوهر نفس آگاه بودند و نه الهیت را بشناختند و گوییم که نفس جوهری است پذیرا مر آثار الهی را از
علم و قدرت و قوت و بقا و جز آن و ظهور آثار الهی بدو است و چون ظاهر است که متصرف اندر جسم بتایید عقل
نفس است و سازنده این مصنوع عظیم که عالم است نفس کلی است و تصرف نفس جزوی اندر اجساد ما و ساختن او مر
این اجساد را نیکوتر ساختنی بر این دعوی گواست و مر خردمندان را ظاهر شده است که آن منزلت که جهال خلق مر آن را
همی الهیت گمان برند مر نفس را است و مر نفس که اندر کار بستن دو قوت علمی و عملی خویش اندر راستی معتقدات و
راندن کارهای خویش بر عدل که صلاح کل او اندر آنست برود او ماننده کل خویش باشد اندر این عالم و پس از
جدا شدن از جسد بکل خویش بپیوندد و مر او را ایمان باشد از قدرت و قوت و علم و ملک که مر کل او راست و دیگر
آنکه مر این جسم کلی را او دارد و داد جنبانیده چنانکه عامه خلق همی گمان برند که خدا است آنکس نیز خدای باشد از بهر آنکه ما خبر

کردیم که حرکات متحرکات از نفس است بر آنهای عقلی پس این را و تمنای نفس مر این را چون مطلع نشود و از الهیت نرسد چنانکه
اگر ده بنه نقشند و آن الهیت که امروز همی نفس مر آن را الهیت گمان برد با کدورت خویش فردا مرورا باشد و چون بعالم
خویش رسد و مرتبت معقول تر اندر آن مر ورا آرزوی الهیت نیاید از بهر آنکه آرزو مر نفس را از چیزی آید که بدان مطلع شود
و مر نفس را بر الهیت اطلاع نیست و نباشد و دلیل بر درستی این قول آنست که حیوان را همی آرزو نشود که مردمی باشد از آنچه مر
ورا بر انسانیت اطلاع نیست و دلیل بر درستی این قول که گفتیم نفس مشتاق تمنای الهیت نکند آنست که هر نفس که اینجا همی دانا
تر شود مر خدای را همی خاضع تر شود و عقل که او نخستین اثر است از آثار باری سبحانه اندر تصور ابداع چیزی نه از
چیزی عاجز است پس مر چیز را که از تصور آن عاجز است چگونه تمنا کند و معنی این قول آنست که عقل که از تصور ابداع عاجز است
آن عجز او از تصور آن بمنزلت انکار است مر ابداع را و آنچه مر چیز را منکر باشد تمنای آن نکند بلکه از آن بگریزد
آنگاه گوئیم که مر قوت نفس عاقله را نهایت نیست و تصور نفس مر صورتهای عقلی را بحفظ محفوظات و ادراک مدرکات
متفاوت بتدریج یکدیگر است و قوت یافتن او از اطلاع بر یک علوم بر دیگری و بار رسیدن او بمعانی اندر آن که
نیز خبر را تصور نتواند کردن یا خبر را یاد نتواند گرفتن یا بر تر از آن مر ورا ادراکی نباشد دلیلست بر بی نهایتی قوت
عاقله او و این بر تر حرکتیست مر نفس را چنانکه حرکت مکانی اندر جسم فروتر اثریست از آثار نفس و حکمت عملی اندر این
صنعت عظیم از اثر نفس کلی گواه است بر قوت بی نهایت نفس مر جسم کلی را بدان شکل کری که مر آن حرکت بی آسایش را که حرکت
استدارتست بر گرفت تا بباید عقل شناختن تا مر این فرودین اثر خویش را بر او پدید آرد و نماید خردمند را
که قوت او بی نهایتیست تا بداند که خداوند حرکت بی نهایت را قوت بی نهایتست و لذت بی نهایت رسد تا ایشان که
این شرف قوت نفس را که اندر جهت عقلیست اندر تصور معقولات کار بندند و از آن فرو نایستند تا ثواب بی نهایت
برسند و چون ظاهر است از صنعت این نفس مر این جسم کلی را اندر حرکت بی نهایت که حرکت استدارتست و آن خسیس تر اثریست از

بلغ

آثار نفس که مر قوت نفس را نهایت نیست ظاهر شده است مر عقلا را که شرف نفس و حرکت او که آن حرکت عقلیست سزاوارترست
به بی نهایتی و اگر این جسم بدین شکل نبودی که هست مر این حرکت را بر نگرفتی ای همی چون کره بحرکت استدارت بجنبد مر هر جزوی را
از کلیت او همان حرکت باشد که همه جزوهای دیگر را باشد و مر بعید را نه بر دارد از مکانی تا واجب آید که بسکاهمی بنهایت
رسد و از آن حرکت فرو ماند بباز گشتن از آن نهایت یا بایستادن بدان غایت نه چون جسمی که بحرکت استوا جنبد
و جزو پیشین او مانع باشد مر جزو پسین او را اندر حرکت و از جائی رود و آنچه از جائی رود ناچار مر بعید برابر رود
و بمیانه از جائی ناچار بسکاهمی بجائی رسد که آنجای نهایت بعد آن جای باشد آنگاه ناچار باز بباید گشتن و آنجا سکون لازم
آید کی آن حرکت بدان بریده شود و پس از آن آغاز حرکت باز گشتن باشد و آن سکون میان این دو حرکت میانجی
باشد تا بباید پس ایستادن و چون لذت مر متحرکات را بسبب حرکات ایشان حاصل آید و همه قوتهای نفس از
فرودین که آن تحریک او است مر جسم را تا برین که آن تحریک علم او است اندر ذات خویش و آن قوتی بی نهایتست
اندر مردم حجت پیدا آمد که لذت مردم بی نهایتست و چون درست شد که لذت نفس عاقله که مر مردم راست بی
نهایتست و لذت حسی بی نهایت نیست پیدا آمد که لذت بی نهایت عقلیست نه حسی و دیگر دلیل بر آنکه لذت نفس
مردم عقلیست آنست که مر مردم را آن حرکت بی نهایت عقلیست نه حسی از بهر آنکه حرکت نفس اندر معقولات علمی بی نهایتست
نه اندر حسی و نیز گوئیم که چون مردم مر لذت حسی را بحرکات مکانی یابنده است چنانکه لذت از دیدنی بحرکت
بصری یابد و لذت از شنودنی بحرکت سمعی یابد و لذت از چشیدنی بحرکت کام و زبان یابد و لذت از بسودنی
بحرکت حسی یابد چه مباشرتی و چه جز آن و جملگی این حرکات که او بدان مر لذت حسی را یابد حرکات مکانیست و
حرکت علمی شریفتر از این حرکتست این حال دلیلست بر آنکه نفس بحرکت علمی همی لذت بی نهایت خواهد یافتن و یافتن
او مر آن لذت را آنگاه باشد که او از کار بستن حرکات مکانی باز ماند و از آن فارغ شود و فرو ایستادن مردم

و آنچه مر او بعید برابر جاید

حسی ٢ د

او مر آن لذت را بحرکت مکانی
باشد و چون این حال درست
لازم آید که یافتن ح

بوقت تصور معقولات از حرکات مکانی خاموش بودن و اندر چیزی بقصد نا نگرستن و گوش ها وا داشتن تا مر
آن معقولات را تصور کند فرو ماندن او از آن تصور اگر بر او حرکات مکانی را کار بندد دلیلست بر آنکه رسیدن او بمرتبت
عقلی پس از آن خواهد بودن که او از این حرکات مکانی جهانی مر این جسد را فارغ شده باشد مر کالبد طبیعی

فصل

گوئیم که نفس کلی موجود است بذات خویش و از عقل کلی فایده پذیر است و بر راه این نفوس جزوی که اندر این عالم همی علم
پرورده شوند وجود ایشان بر حکمت عملی بر این حرکت دایم ایستاده بر آنکه مر نفس جزوی را اندر آن مر حقیقت
بر درستی این دعوی گواه است و گوئیم که نفس بذات خویش مکان لذت و جمال و بها و رونق است و یافتن جوهر را
مر این صفات را چون عنایت نفس بدو پیوسته شود هم اندر چیزهای عالمی و هم اندر اجساد ما بر درستی این دعوی گواه است
و بباید دانستن که لذت از اخوات جمال و بها و رونقست چنانکه درد و رنج از اخوات زشتی و بی‌نظامی و تفاوت است و
چگونه مکان لذت نباشد جوهری که جوهری دیگر بی‌هیچ لذتی از او بلذت رسد و چگونه زنده و مکان حیات نباشد
جوهری که جوهری دیگر بدو زنده شود و چگونه بلذات نرسد جوهری که وجود او بقبول لذات باشد و دلیل بر
آنکه وجود نفس بقبول لذت است آنست که تا بلذت پیوسته است از او بجز چیز زشت و درشت مرده باز نیاید بجمیع
که جمع صدا نشود و گوئیم که مر نفس کلی را فعلی شریف‌تر از پدید آوردن مردم نیست و سری شدن انواع حیوان بنوع
مردم و پادشاه بودن مردم بر جملگی انواع حیوان که زیر بنده آثار نفس کلیست بر درستی این قول گواه است
و گوئیم که نفس کلی نظم دهنده و جنباننده و آراینده اجسام کلیست که عالمست و نظم دادن و جنبانیدن و آراستن
نفوس جزوی مر اجساد ما را بر درستی این دعوی گواه است و گوئیم که چون نفس جزوی از جسد جدا شود بنفس کلی باز
گردد و باز گشتن جسد جزوی ما پس از جدا شدن نفس ما از او بجسم کلی که عالمست باز گردد بر درستی این دعوی گواه است
و گوئیم که نفس کلی عالمی زنده است بذات خویش چنانکه خدای تعالی همی گوید وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ

لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ و عالم جسمی بزندگی نفس است خویش بر درستی این دعوی گواه است و گوئیم که قوت تأیید
از نفس کلی نفوس جزوی را پیوستست و آن علت ثواب نفس جزویست هرچند که بیشتر از مردمان از آن غافلند و چگونگی
قوت اجسام کلی که عالمست مر اجسام جزوی که جسد ماست تا مر فعلی و قوتی و حرکتی که همی کنیم قوت جسد ما بر این فصل و قوت
و حرکت ماهی از اجسام کلی با بیگانه کردن ما و غذا گرفتن و جز آن از او بر درستی این دعوی گواه است و گوئیم که
چون نفس جزوی بکل خویش باز گردد مر او را همان درجه باشد که مر کل او راست و همان فعل کند که نفس کلی کند و اندر
همان فعل که مر کل طبایع راست که اندر اجساد ماست چون بکلیات خویش باز گردند بر درستی این دعوی گواه است
و گوئیم که ثواب نفس جزوی مر او را بازگشتن او حاصل آید سوی کل خویش بموافقت و عقاب او مر او را بازگشتن او حاصل آید
سوی کل خویش بمخالفت و قوی گشتن و شادمانه شدن چیزهای عالمی از حیوانات و جز آن بموافقان خویش و ضعیف
گشتن و رنجه شدن از آن مخالفان خویش بر درستی این دعوی گواه است و گوئیم که موافقت نفس کلی مر نفس جزوی را
بدان حاصل شود که عادل باشد و نیکوئی کردن را عادت کند و با خویشان بپیوندد چنانکه خدای تعالی همی گوید
إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وعدل از او آن باشد که مردم قوت
علمی و عملی را اندر شناخت توحید که ثواب او در آنست کار بندد و برتی از آن باشد بی یاد و نیکوئی کردن او
آن باشد که با خویشتن کند که روز دیگری نیست اندر کوشش رسیدن بکمال که آن مر جوهر او راست و او پیوستن
او ست بعقل شریف و پیوستن او با خویشان رحمت کردن او است بر جانوران بیشتر از آن که بر نبات رحمت
کند فساد ناکردن و بر مردمان بیشتر از آن که بر جانوران رحمت کند بهلاک ناکردن و رنجانیدن مر ایشان را از
بهر آنکه نبات مر مردم را بیگانه است چون اضافه مردم بحیوان باشد از بهر آنکه بمثل حیوان مر مردم را خویش باشد
بدانچه اندر او روح حسی است و نبات مردم را بیگانه است و حیوان همچنین مردم را بیگانه است بجای مردم دیگر که آن

حیوان بحکمت است و فرمان خدای تعالی اندرین آنست نیکویی کردن با خویشان بر عقب فرمان با احسان مطلق و دلیل است بر آنکه
آن احسان مطلق احسانیست با ذات خویش که آن بیشتر است از احسان با خویشان و مایه این نیکوییها عدلست
که نیکوییها از او همی بر آید و پدید آمدن زندگی و جمال و بوی و رنگ و طعم و جز آن اندر طبایع بنظم و اعتدال اجزای
ایشان بر درستی این قول گواه است و گوییم که چون مردم مر حرکات عملی خویش را کار بندد بر طرفی لذات تفاریق
حسی از چشیدن و دیدن و شنودن و بوییدن و بسودن آنگاه لذتی بدو برسد پس از آنکه آن لذت برتر از آن همه
لذات محسوس باشد که تا آن غایت بدو نرسیده باشد و آن لذت مر ورا لذت مجامعت است و این لذت بدو بهنگام
تمامی پیوستن نفس او رسد بجسد و این حال دلیلست بر آنکه چون مردم مر حرکت عملی خویش را تمامی کار بندد و بر طرفی
لذات تفاریق از تصور معقولات پس از آن بلذتی برسد که آن لذت برتر از همه معقولات باشد که تا آن غایت بدو
نرسیده باشد و آن لذت مر ورا لذت ثواب باشد و واجب آید که رسیدن او بدین غایت لذت معقول
بهنگام تمامی جدا شدن نفس او باشد از جسد برابر آن لذت که غایت لذات حسی بود و بدو بهنگام تمامی
پیوستن نفس او رسد بجسد و چون نفس مر آن غایت لذت محسوس را که لذت مباشرت بود بحس لمس یافت
که آن مخصوص است بجسد که آن فرود از نفس است واجب آید که نفس مر آن لذت معقول را که ثواب است بقوت عاقله
یابد که آن مخصوص است بعقل که آن برتر از نفس است آنگاه گوییم که چون این غایت لذات حسی چنانست که لذت آن
فراگیر که مردم را بباید مطلع شود و هیچ گوینده مر آن را صفت نتواند کردن و شنونده مر آن را تصور نکند از آنکه
در اندیشه مردم با آن نوع چگونگی آن لذت پس آن سزاوارتر باشد که آن لذت معقول که ثواب نفس عاقله است
نه گفتنی باشد نه دیدنی و نه بر خاطر مردم گذشتنی جز آنکه بدان برسد چنانکه رسول اندر صفت بهشت بدین قول
گفت فیها ما لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر و گوییم که مر نفس مردم را

قوت نامیه است که فعل از او بدان قوت بر غذا پدید آید بدانچه مر غذا را بدان قوت مثل آنچه بجبلت طبیعی بگدازد و بر وی نمود
اندر کشد و فرو بکار بردش و مر ورا قوت حاسه است که فعل از او بدین قوت بر یافتن محسوسات پدید آید از دیدنی
و شنودنی و بوییدنی و چشیدنی و بسودنی با بسیاری انواع آن و فعل از نفس مر این دو قوت بر چیزهای حسی پدید آید
و مر ورا نیز قوت ناطقه است که فعل از او بدین قوت بر جسم پدید آید مر معنی را که اندر او باشد بحروف و کلمات و آواز
تا آن معنی از او بشنوندگان رسد بدین حکم چون فعل از نفس مردم بدین سه قوت بر اجسام بیاری اجسام همی پدید آید
و جسم مر این متحول الاحوال و متبدل الاجزاء است واجب آید که بفساد جسد مردم این قوتها مر نفس را فاسد شود و مر نفس
قوتی مر نفس را قوت عاقله است که این سه قوت دیگر که مر حیوان را با مردم اندر آن شرکت است اندر همی که مر ورا
قوت چهارم است و آن سبیل مردست مر نفس مردم را قویتر از آنست که اندر حیوانست که مر نفوس آن را این چهارم
قوت نیست و دلیل بر درستی این قول آنست که حیوانات بعقل از یافتن لذات از رنگهای بدیع و مکانهای عجیب و
شکلهای غریب بقوت باصره خویش و از قوت یافتن با سامعه لذات از آوازهای منظوم مرتب نغمهای موزون بی
عقل و از یافتن معنیها که اندر آواز پوشیده شود بنطق بقوت سامعه خویش نصیبی نیست و همچنین مر دیگر
سه قوت دیگر از بوینده و چشنده و بساونده چیزها موجود است بسیاری این قوت چهارم که قوت عاقله است که مر
حیوانات را که این قوت چهارم ندارند آن نیست پس پیدا آمد است بدین دلیل که قوتهای حسی مردم بدانچه قوت عاقله
با آن مجاور شده است شرف گرفته است بر قوتهای نفوس دیگر حیوان و فعل از قوت عاقله بر نفس مجرد او پدید آید
و بی هیچ آلتی و بی هیچ چیزی از اجسام که نفس مر فعل خویش را بدین قوت بیاری او پدید آرد و این حال دلیلست بر آنکه این
قوت مر نفس را ذاتیست نه آلتی و قوت ذاتی بقیام ذات است بچیز که قوت مر ورا باشد قائم باشد و ما پیش از این
درست کرده ایم که اندر این کتاب که نفس جوهر است یعنی بذات خویش قائم است و جوهر لطیف او از علم و جهل و

وبخل و شجاعت و جبن و جز آن بجوهر تیاوکو است پس گوییم که قوت عاقله نفس که فعل او بجوهر خویش است بفساد جسد
فاسد نیست بلکه بفساد قیام نفس باقی و قائم است از آنچه او مر نفس را قوتی ذاتیست و چون حال اینست واجب آید که صورتهای
عقلی پس از جدا شدن نفس از جسد بدانچه متصور مر آن را بدین قوت است که او مر نفس را ذاتیست با نفس بماند با صورتهای حسی که
نفس بمیانجی حواس مر آن را تصور کرده باشد بجز ذات آن اندرین قوت خاص خویش و چون حال اینست گوییم که آن نفس
کان صورتهای عقلی و حسی مصور باشد ناشد کل خویش باشد یا او بصورت موافق باشد و چون بموافق کل خویش باشد دائم اندر
نعمت باشد از ذات خویش که آن مر کز از او دور نشود و آن نفس مثاب شد و چون هیچ از قوتهای نفس که او فرود دراز
قوت عاقله است بی ثواب نماند است محال باشد که این قوت که برتر نفس از دیگر قوتهاست بی ثواب بماند بلکه چون مر ثواب
آنچه فعل او بر جسم است و بجسم متعلق است بدانچه مدت قیام جسم متناهیست اندر این ترکیب واجب آید که مدت ثواب این قوت
که فعل او بذات خود به بذات خویش است و آنچه زندگی او بذات خویش باشد ابدی باشد و بی نهایت ابدی باشد

عملی هم

فصل و گوییم که پیش از این یاد کردیم اندر قول که بر حاصل متصل گفتیم که اندر آفرینش مردم خط خدای تعالی طاعت او
سبحانه بر مردم نبشته است از بهر آنکه بر طبایع طاعت نبات نبشته است و بر نبات طاعت حیوان و بر حیوان و نبات و طبایع
طاعت مردم نبشته است و مسخر بودن طبایع مر قوت نامیه را که اندر نبات است و مسخر بودن نبات مر قوت حسی را
که اندر حیوان است و مسخر بودن این هر سه رتبت مر قوت ناطقه را که اندر مردم است بدرستی این قول گواهان ظاهر
و چون اندر مردم قوت عاقله موجود است و مر این تسخیر را همی بیند که بر این فرودیان او نهاده است مر این بنا را
با آنکه همه اندر یافتن تصویر و ترکیب و تشکیل و تحریک بیکدیگر محتاجند و مر خویشتن را با آن فرودیان همی برتری
بیکدیگر یابد و مر او را ظاهر است که این پادشاهی مر او را بر آن دیگران نه از ذات او است بلکه از آفریدگار ادات
و آفریدگار ایشانست باید که بداند که طاعت آفریدگار عالم بر او که مردم است از این ترتیب واجب است و این

نبشته هم

نوشته خدایست بر او بخطی که آن تسخیر اوست سبحانه مر فرودیان را مر مردم را و تملیک و تسلیط اوست مر مردم را بر آن
فرودیان بداند که بر او که مردم است آفریدگار راست که مر او را این قوت داده است که مر این ترتیب را بدان بشناسد و
طاعت خدا بر او واجب چنین که از خط خدای اندر ترتیب آفرینش همی برخواند و نیک آمدن مر اجزای طبایع را از طاعت که
داشت مر قوت نامیه را که بر او پادشاست بدانچه با حرکات طبیعی نما یافته است و رنگ و بوی و طعم و شکل و جمال و رونق
و رتبت یافت مر دم مر او دلیلست بر آنکه انفعالی مر طبایع را بمنزلت ثوابست و مر او را که مردم است از طاعت آفریدگار تیر
نیک خواهد آمدن چنانکه مر طبایع را از آفریدگار خویش نیک آمد که آن روح نماست بدان طاعت که مر او داشت و باید
که بداند که فرق میان آن ثوابست که مردم از آفریدگار عالم یابد و میان آنچه ثوابست که طبایع از روح نامی یافت بر حسب آن فرق و
تفاوتست که میان ایشانست و صانع است اعنی صانع عالم بکلیت و صانع نبات که آن روح نامیه است و نیز بر حسب آن فرق
و تفاوتست که میان طبایع موات است و میان نفس انسانی و چون ظاهر است که این معنیها مر آن اجزای طبایع را که مر روح نامیه را
طاعت داشتند بمنزلت ثوابست گوییم که آنچه از طبایع از این معانی باز مانده اند بدانچه مر روح نامیه را طاعت نداشتند
بر مثال معاقبانند بدانچه بر وجود اولی خویش بماندند پس واجب آید که حال اندر مثاب و معاقب مردم هم بر این ترتیب
باشد پس گوییم مر عقلا را که از این خلقتی خدای بر ایشان خوانیم که هر که از مردم مر خدای را بدان قوتها که اندر او موجود است
و آن علت طاعت دارد از درجه مردمی برتر آید و آن درجه مر او را ثواب او باشد چنانکه درجه نباتی مر اجزای طبایع را
ثوابست و برتر از درجه مردمی فرشتگی است چنانکه برتر از طبایع نباتست و هر که از مردم مر خدای را طاعت ندارد بر حال
وجود اولی خویش بماند بی هیچ ثوابی چنانکه اجزای طبایع آنچه مر روح نباتی را همی طاعت ندارد بر حال خویش بماند است
بگواهی آوردیم آفرینش را بر درستی قول آفریدگار مر مردم که همی گوید مر معاقبان را قوله تعالی وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا کَمَا
خَلَقْنَاکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَکْتُمْ مَا خَوَّلْنَاکُمْ وَرَاءَ ظُهُورِکُمْ پس آن گروه که بر حال اولی خویش

فُرادی

بمانند معاقبانند و آنگروه که بدرجه فرشتگی رسند مثابانند آنگاه گوییم که اندر آفرینش هیچ معنی از معانی صانع نیست الا به
نفس عاقله شریف تر معنی داریست روا نباشد که صانع باشد البته ولیکن آنچه از چیزهای بآغاز خلقت غرض صانع از او
حاصل شده است بدانچه کمال اول عالم بدو بسته است و آنچه از چیزها بآخر خلقت غرض صانع اندر او پوشیده است سبب آن
اندر آن کمال آخر حالست و حال عالم امروز اندر میان این دو کمالست و هر چهار معانی الهی بطفیل است رسیدن
بدان دشوارتر است و آنچه بآغاز خلقت آشکار وجود طبایع با این ترکیب و درشتی و بمعنی که اندر اوست برانکه اگر
موجودی باشد که او طاعت خواهد چنانکه روح نماست این طبایع مر او را طاعت دارد و دو زان طاعت از او بوی مرده
شکل و حران ثواب باید و از حد مردگی بحیات نمائی رسد پس گوییم که چون این طاعت اندر طبایع مر روح
نامی را موجود بود و این طاعت خواها از او نیز موجود بود و بر عکس این قول چون این طاعت خواه که مر دادن ثواب دادن مراجزای
طبایع مطیع خویش را بقدرت وی موجود بود و انجواهر نیز که مر و را طاعت توانستند داشتن و مر این ثواب بجز از او نتوانستند
پذیرفتن موجود بود هم و گر آن صانع از این صنع بر آنچه کرد باقت این مصنوع از آن صانع آنچه یافت از انواع
ثواب جلیلها آنگاه گوییم که این موجود دوم که نباتست نیز چنان آمد که اگر موجودی سیوم بودی که مر این موجود دوم را
بطاعت خویش خواندی و مر آن معنیها را که اندر او بود مر درجه بر تر کشیدی این نبات مر آن را طاعت داشتی و از او
موجودی شد دیگر حاصل آمدی بهتر از او با حرکت نمائی مر و را حرکت انتقالی و خواستی بود پس نیز همی بینیم که طاعت
خواننده از نبات و رساننده مر و را بدرجه برتر از آنکه او بر آنست حاصل است چنانکه طاعت اندر نبات موضوع
بود از آفرینش پس این معنیها که اندر حیوانست مر نبات را بمنزلت ثوابست و آنچه از نبات همی از درجه رسیدن
بحیوانی باز ماند معاقبست که هم بر آن خلقت پیشین خویش مانده است چنانکه پیش از این اندر آن مرتبت پیشین گفتیم
و همی کند که این صانع نیز که حیوانست از این صنع بر خویش که نباتست آنچه همی کند و همیدهد مطیع خویش را

از ثواب آنچه بدو آنگاه گوییم که هم اندر طبایع و هم اندر نبات و هم اندر حیوان معانی بسیار موضوع است چنانکه اگر موجودی
نیز باشد و مر آن موجود را قوتی باشد که او بدان قوت مر این موجودات را پادشاه شود مر آن معانیرا از این موجودات فرودین
بیرون آرد و همی بینیم که این موجود که او بدین فرودین پادشاهست حاصل است و آن مردمست و آن قوت که این موجود
پادشاهی بر این موجودات فرودین بدان یافته است عقل است تا بیرون آورد آنچه اندر طبایع موضوع الهی بود از جواهر
قیمتی که اگر این موجود که مردمست نبودی ایجاد موجد مر آن موجودات را بکلی باطل بودی و گرفت از نبات و حیوان آنچه
اندر ایشان از آفرینش موجود بود از آمیختن رنگها و بویها و مزها از نبات و ساختن داروها مر دفع بیماریها را و جلب
منفعتها از گرفتن فواید از دوابها و گوشتها و پوستها و اندامهای آن با بسیاری انواع آن آنچه کتاب بیاد کردن بعضی از آن
دراز شود و چون این موجود که او بر تسخیر آن موجودات و تحصیل این معانی از ایشان قادر خواست بودن حاصل شدنی بود این
موجودات که اندر ایشان مر این موجود دیگر را انتفاع بود حاصل بودند با این معنیها اندر حال و دلیلست مر خردمندان را بر آنکه این معنیها را
اندر این موجودات فرودین از بهر این موجود بدین نهاده بودند که مردمست و پادشاهی یافتن مردم از آفرینش بر این موجودات
فرودین و دست یافتن او بر بیرون آوردن آنچه اندر طبایع نهان بود از جواهر و خزان بر درستی این قول دلیلست پس گوییم
که این همه معنیها که مردم بر آن مسلط شد از مردم بثواب خویش رسید از بهر آنکه همه موجودات عالم جسم است بصورتها
و رنگهای روحانی آراسته و معنیهای فاضله از خیر و شر و نفع و ضر همه اندر صورتهای و علامتهاست که حامل آن جسمست و مقصود آن
صورتها و شناسنده آن عقل که اندر آنست مردمست چیزی که خداوند خویش مر آن کسی رسد که خداوند بنش مر و را از بهر او ساخت
باشد از آن سزاوارتر مر آنچیزها را جای نباشد و چون این معنیها که اندر چیزهای عالمی آمده بود بمردم رسید از راه تسلیط آفریدگار
مر مردم را بر آنچیزها ظاهر شد که این معنیها بجملگی سزاوارتر جای را رسید و مر این قول را اهل جهل و جاهلست کی منکر نشود پس
گوییم که چون بدلالت این موجودات که یاد کردیم و پادشاهی ایشان بر یکدیگر آفریدگار عالم و دهنده این مراتب این

مر این مرتبها را موجود است و درست کردیم پیش ازین و ازین ترتیب نیز ظاهر است که طاعت او سبحانه و تعالی
بر آن موجود که بر همه موجودات مسلط است و آن مردم است واجب و لازم آید که این موجود بعضی مر او را طاعت دارد و بعضی
ندارد چنانکه از طبایع بعضی مر روح نما را طاعت داشت و بعضی نداشت و چنانکه از نبات بعضی مر روح حسی را طاعت داشت
و بعضی نداشت و واجب آید که مطیع از مردم مر صانع خویش را بثواب رسد و عاصی بعقاب رسد و ثواب مر مردم مطیع را
رسیدن او باشد بمرتبه مطاع خویش که آن صانع اوست و عقاب مردم عاصی را ماندن او باشد بر حال وجود اولی
خویش و آن خسیس تر حالی باشد مر او را چون اضافت آن بدین درجه کرده شود که رسیدن او بدان ممکن بود و گواهی
دهد مارا بر درستی این قول رسیدن اجزای طبایع که همی روح نما را طاعت دارد بمرتبه مطاع خویش و نیز رسیدن
آنچه از نبات مر روح حسی را طاعت دارد بمرتبه مطاع خویش و ماندن آنچه از ایشان مر مطاع خویش را مطیع نباشد
بر مرتبت خویش و فرو ماندگی ایشان مر عقوبت کاو بر آن بماند بجای آن مرتبت مثابت چنانکه یاد کردیم و لیکن تفاوت
بمیان آن ثواب که نبات را از ستور باید بهمان تفاوت است که میان قدرت خدایست و میان قدرت ستور و اجرام
ثواب نبات از ستور و ثواب اجزای طبایع از نبات ثوابیست که نظر ایران قدرتست و زمانش متناهیست و نیز
محسوس است و ثواب مردم از خدای تعالی ثوابیست که نظر ایران قدرت نیست و مدتش متناهی نیست و معقولست
و از حکم عقل ثواب مردم جنسی لازم آید که ما گفتیم از بهر آنکه چون ثواب طبایع از نبات و ثواب نبات از حیوان
که فرود از ایشان صانعی مصنوعیست گفتنی و سپری شونده است و محسوس ثواب مردم از خدای تعالی که برتر
از ایشان صانعی مصنوعی نیست چنان باید که باشد که بگفتار اندر نیاید و سپری نشود و معقول باشد چنانکه
خدای تعالی گفت «لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» گواهی یافتیم از آفرینش بر قول خدای تعالی که همی گوید «يُطَافُ عَلَيْهِمْ
بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا

مردم از خدا تعالی باید و میان آن ثواب که حی

خَالِدُونَ وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» درست کردیم که مر نفس مردم را قوتهای است
که او بجای شخص او باقیست از نامیه و حسی و ناطقه و نیز قوتیست مر او را که آن بجای نفس او باقیست و آن قوت عاقله است و نفس
مردم بدین قوتها که ثبات او بثبات جسم درست بر همه عقلیهای روحانی که اندر عالم جسم آمده است پادشا شده است و مر
جملگی این مر او را فواید است از جذب منفعت و دفع مضرت چه اندر خوردنیها بغذا گرفتن که دیگر حیوان با او اندران شرکت
و چه اندر خوردنیها بگرفتن لذاتی که مر دیگر حیوانرا با او اندران شرکت نیست از یافتن او مر انواع لذت را از شیرینیهای
بسیار و ترشیهای انواع و شوریها و چربان که انواع هر یکی ازان آنجا بسیار است و آن بمردم رسیده است و دیگر حیوانات ازان
بی نصیبند و چه یافتن لذات از چیزهای خوش بوی بسیاری انواع آن و چه از لذتی که از شنودنیهای منظم و ترتیب یافته
اندر الحان و نغمات و چه از لذتی که از دیدنیها یابد از چیزهای رنگین و منقش چه طبیعی و چه صنعتی و از دیدن صورتهای نیکو
خلقت و نگاه که بدان شادمان شود و از آن شادی لذت یابد و از لذت که از حاصل یابد توانگری از زر و سیم و دیگر
جواهر و از جملگی املاک از ضیاع و عقار و نبات و حیوان و جز آن که مر دیگر حیوانرا با او اندران شرکت نیست و چون
خردمند اندرین قول مجمل که ما گفتیم بنگرد بچشم بصیرت ببیند که صانع عالم مردم را بدین حواس جسمانی که مر او را داده است
مر او را اندر آن بدین آلت عقل که آن قوت عاقله است مؤید کرده است بر جملگی آنچه اندر آفرینش پدید آورده است پادشا
کرده است مر مردم نوع خویش را بپادشاهی ظاهر صانع عالم پادشاه است اگر نه همی نیست از بهر آنکه زمین با آنکه اندر اوست
ملک مردست چه بیابان و چه دریا و چه کوه و آنچه اندر اوست و چون تأثیر اجرام و افلاک اندر زمین پدید آمده است از
چیزهای منافع و بر افلاک ازان چیز اجرام آتش بر ضرر چیزی نیست انحلال و ثلث بر آن افلاک و اجرام بر مثال اسبابست
که علاوه مر دست و آسیاب از خر و سنگ خشک و دشت بعضی چیزی نباشد پس پیدا آوردیم که مردم بر هر چیز اندر
آفرینش معنی و فایده است پادشاست و او اندر زمین نایب صانع عالمست و بنحال مر او را از صانع اوست چنانکه

از آن ۴

خدای تعالی همی گوید قوله اللّه الذی سخّر لکم البحر لتجری الفلک فیه بامره ولتبتغوا من فضله ولعلکم
تشکرون وسخّر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منه انّ فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون
و اگر بشرح فضائل این قول مشغول شویم که آن بر مردم خاصست از طاعت جوهر آتش با قوت او و تابانی او اندر زمین مر مردم
مرورا بتسخیر آهن مرو را با صلابت او و تاختن بر ازرهای عظیم مرورا اندر آینه و جوهر صعب بواسطه است و از تسخیر
حیوان بارکش و دونده و پرنده و دوونده مرورا تا بدان ملک عظیم مرورا حاصل شده است کتاب بشرح آن دراز شود
پس گوئیم مردم را بنوع اندر زمین محل خداست بدانچه بر جملگی ملک ظاهر خدای پادشاهست و پادشاه کرد بدین خدای مر
مردم را بر ملک ظاهر خویش بی آنکه مرورا پیش از این طاعتی داشته بود دلیلست بر آنکه مر او را همی بر ملک باطن خویش پادشاه
خواهد کردن اگر مر او را طاعت دارد بکار بستن دو قوت عملی و علمی خویش و چون ملک خدای تعالی آنچه ظاهرست اندر دست بحواس
ظاهر مردم یافته شده است و آنچه بحواس ظاهر مردم یافته است خدای تعالی مرورا بر آن پادشاه کرده است چنانکه شرح آن گفتیم
جانشند از ملک خدای تعالی که بمردم رسیده است آنچه باطنست از معقولات و چون اندر مردم پاینده است که مر او را از
ملک ظاهر خدای نصیبی نیست و آن عقلست بلکه عقل مرورا از آن ملک باز دارنده است و مر او را نیز از دیگر او خوار کننده و حقیر
کننده است این حال دلیلست بر آنکه مردم بدین پاینده باطن بر ملک باطن خدای را همی خواهد یافتن پس از آنکه از این
ظاهر پرداخته باشد و این پاینده باطن او اینجا قوی گشته باشد بغذای علمی آن علمی که بحس ازلی او آمده باشد بدین منزل که این
عالمست تا تقویت گیرد از آن غذا یا بدان نعمتها که بدان حالت تواند یافتن و گواهی داد ما را بر درستی این قول قوی
شدن حواس ظاهر مردم اندر شکم مادر مر کودک را پیش از آنکه اندر این عالم محسوس آید بغذایی که از این عالم پیش او بدان منزلگاه
باز شود تا چون اینجا آید بدان قوت گران غذای اینجایی بدان رسیده باشد مر این محسوسات را تواند یافتن و چون
حواس ظاهر مردم که مر آن را لذت حسی بدان یافتنی بود ضایع شده و مردم بدان بر ملک ظاهر خدای سلوک گشته بود باید

که این پاینده که عقلست و لذت عقلی بدان مر مردم را یافتنی است ضایع شود و مردم بدان بر باطن ملک خدای چون مر او را
طاعت دارد دست یافته شود و پیش از این خود هم حجت عقلی هم اندر این قول و هم پیش از این قول بر طاعت خدای بر مردم
لازم کرده ایم و اکنون بیان کردیم که یافتن او مر لذت عقلی را اندر طاعت متعلق است و عقل که مر مردم را قوت بینهایت
اندر ما مارا گواهست بر آنکه ما را پاینده با قوت بینهایت یافتنی بینهایتست و حاصل از آن یافتنها مار شادیست
با نواع آن و این برترین نعمتی است مر نفس را از بهر آنکه بازگشت همه لذات بشادیست که او مر عقل را حقیقی جوهر است و
شاد شدن نفس مانند دانستن آنچه بر ما پوشیده باشد بقوت و لذت یافتن از آن شادی بر درستی این قول که گفتیم
لذت شادیست دلیلست و اگر کسی را گمان افتد که بدین قول چنان همی گفته شود که مردم همی خدای خواهد گشتن جواب ما
مر او را آنست که گوئیم ما بحجت عقلی و برهان منطقی و دلایل ظاهر و باطن درست کردیم که لازمست که مردم بقوت عاقله خویش
پس از آنکه طاعت صانع خویش داشته باشد بدو قوت علمی و عملی بر ملک باطن صانع خویش پادشاه خواهد شدن سبب
آنکس که مر برهان عقلی را چنین سخن منکر شود لازم آید که مر الهیت را نشناسد و بر مرتبت جوهر نفس واقف نشده
باشد و اگر کسی گوید که مر ابداع کمال بر دخطا از او آمده باشد آنگه گوئیم که انعام بر مثال تربیت و عمر مردم بر مثال
راهیست مر مردم را که گذر اندر این راه بر این منزلت تا بحضرت صانع عالم رسد و صانع عالم بر این صنیع که حکمت مر
در حضرت خویش خواند و نعمتها را که آن حضرت شادهاست با این جوهر تیره کثیف که حصرت حجت کرده است تا از در
شایسته شود مر حضرت او را چون مر او را متابعت رسولان او و طاعت دارد مر آن نعمتهای لطیف را بر آن حضرت شادست
بدین جوهر تیره اندر شریعت تا با مردم مجانس شده است و مردم مر آن را بسی تواند یافتن و اندر این جوهر جسمانی
و مر او را عقل ممیز داده است تا از این نعمتهای آمیخته با این جوهر تیره کثیف بر عالمیکه نعمتهای آن مجرد و لطیفست دلیل
گیرد و بکوشد با طاعت مر خداوند نعمتها شایسته نعمت لطیف ازلی او شود و چون مردم مر خویشتن را بدین یابد نقی

خویش مر

بهی مر

که بداند که اگر مر صانع خویش را طاعت دارد نعمتی یابد حق

که مر او را بود و آنست از طاعت صانع خویش بر چندین نعمت پادشاهی یابد بداند که مر او را هرگز زوال نباشد و گوییم که
این معنیها که اندر جسم آینده است از رنگ و بوی و مزه و جز آن همه جواهرست نه اعراض چنانکه بعضی از فلاسفه
گفتند و دلیل بر درستی این قول آنست که فعل از غذا و داروها و جز آن بدین لطافتها همی آید که اندر آنست از مزه
و بوی و جز آن نه از آن خاک که مر آنرا بر گرفتست و چون آن معنیها از آن خاک جدا شود از آن خاک فعلی نیاید و
چون روا نیست که از عرض فعل آید از بهر آنکه او بذات خویش قائم نیست بقول ضعفای فلاسفه و آنچه او بذات
خویش قائم نباشد روا نباشد کز و فعلی آید درست شد که مر این معنیها اندر چیزهای معدنی و نباتی و حیوانی
جواهرست و چون جواهرست اندر عالم آینده است و از این عالم در باز کرده اند بدفعات بسیار ناچار مر این
جواهر را عالمی دیگرست و آن عالم لطیف که نفس مردم مر او را باز گشت بدوست و اگر کسی گوید روا باشد که اندر
این عالم چیزهای لذت دهنده باشد و مردم مر آنرا نیافته باشد و چون چنین باشد بر ملک ظاهر خدای پادشاه نباشد بر مردم
دخواهد تا بدین حجت رد کند قول ما را که گفتیم مردم بر ملک ظاهر خدای پادشاه خواهد شد و بر آن نیاز پادشاهی مردم بر
ظاهر خدای دلیل آوردیم جواب مر او را آنست که گوییم این قول چنانست که کسی گوید لذت دهنده است که هرگز کسی از او
لذت نیافت و این قولی محال باشد چنانکه کسی گوید بخشنده است که هرگز نبخشیده است و روا نباشد که اندر عالم چیزی باشد
که وجود او از بهر صلاح خویش باشد نه از بهر چیزی دیگر که آن صفت مبدع حقست که اثبات حق مر او راست و پس
و برهان بر درستی این قول آنست که آنچه از او چیزی دیگر پدید آید آن چیز پدید آمده دلیل باشد بر آنکه وجود آنچه او از آن
پدید آمد چنین که چون از عالم نبات پدید آمد و جز آن مردم بود تا مر او را گواهی داد که وجود عالم نه از بهر آن بود تا نبات
خویش است باشد بلکه از بهر آن بود تا مردم از او پدید آید و چون حال اینست هر چه اندر اوست وجود آن از بهر
آنست تا منفعتی از آن بدین موجود که عالم از بهر آن موجود شده است برسد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله عز و جل

هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا و همچنین نیز بمحسوسات باید که گوید جز محسوس معقول مر خدای را جواهر بسیارست
و همچنین برهان و محال باشد چون ما درست کردیم که مردم اندر این عالم بحواس ظاهر خویش بنوعی از جملگی محسوسات پادشا
شده است و مر او را پاینده دیگرست که این پادشاهی نصیبی نیافته است و اندر این رغبت نیست و جز این دو نوع چیز که
یکی محسوس و دیگر معقولست موجودی نیست و مردم مر این نعمتهای ظاهر بر ملک خدای را بنوع کلی بطاعتی یافته است
این حال همی لازم آرد که مردم مر نعمتهای باطن ملک خدای را بذات خویش نه بنوع پس از آنکه مر او را طاعت دارد بیابد
و این برهانی ظاهرست آنگاه گوییم که فواید از عالم علوی بعالم سفلی آمد و آن لطایف بود و نخست لطیفی که بیامد روح نما
بود که بعضی از طبایع بر گرفتن مر آنرا از جماد جدا شد و آرایشی و جمالی یافت که آن مر طبایع را نبود پس گفتیم که معانی اندر آینده
مر طبایع را اندر ابعاض او از جای دیگر آمده مر آن جای را عالم لطیف گفتیم که معدن جوهرها است پس از آن دیگر نوع لطافت
اندر عالم پدید آمد بظهور حیوان و آن روح حسی بود که بعضی از نبات بر گرفتن آن از ابعاض خویش ممیز شد و از آرایش و جمال
یافت که آن مر نبات را نبود از حرکت انتقالی و حواس ظاهر و دیگر چیزها که نوع حیوان بدان مخصوص است و پس از آن دیگر
نوع لطافتی اندر عالم پدید آمد بظهور مردم و آن روح ناطقه بود که بعقل موید است و این حیوان که این روح یافت از دیگر
انواع جدا شد و آرایشی و جمالی یافت چنانکه آن مر دیگر حیوان را نبود از حرکات و نطق و صنعت و قامت راست و جز
آن و نیز از آن پس چیزی پدید نیامد اندر عالم پس دانستیم که عالم جسم بنوع مردم تمام شد و پیدا آمد که غرض صانع حکیم
از این صنع عظیم آن بود تا این نوع که جز انواع موجودات حسی است پدید آمد و مر هر یکی را از این انواع موالید فعلی
بود خاص از صانع عالم که چون مر آن فعل را کار بست آن جمال و زینت و آرایش حسی مر او را بمنزلت ثواب آن فعل بود
که کرد و چنانکه از آنچه این نوع از موالید عالم پدید آمد و نیز دیگر نوعی پدید نیامد مر خردمندان را ظاهر شد که غرض
صانع از آفرینش عالم این نوع از حیوان بود و نیز چون زایش عالم پیوسته گشته است اندیدیم بر نخواستست مر خردمندان را

ظاهر شد که این نوع را که غرض از باز گردانیدن اشخاص بر آیش آنست بسوی زبدی نیامده است و پیوسته بودن
زایش پس از انقطاع ظهور نوع دلیلست بر آنکه غرض صانع عالم همی بر زایش خواهد حاصل آمدن نه بظهور نوع و بر زایش جز بظهور
حاصل نیاید پس درست شد بدین شرح که غرض صانع عالم اندر پدید آمدن شخصی است از اشخاص مردم که او خداوند نوع
نوع خویش است چنانکه مردم خداوند نوعهای الیدیست بنوع خویش و اگر غرض از این نوع که مردمست حاصل شده
بودی از ظهور اشخاص انقطاع نسل بخواستی چنانکه چون غرض از ظهور موالید بظهور نوع مردم بود بظهور مردم ظهور
انواع حیوان بر غایت اصلی نیز نوعی دیگر پدید نیامد و چون حال اینست اندر میان یک درجه برتر ازین که گوییم اندر جب
آید که نوع مردم نیز بدین مرتبت بود از نبات و حیوان بر مردم و نوع مردم که آن ثمرت عالمست عالم صغیرست چنانکه این
عالم مردم کبیرست و این وضع اسماعیلیان حکما معروفست پس واجب آید که مردم شخصی از اشخاص بفضیلتی از فضایل الهی
مخصوص شود که بدان فضیلت آن شخص از دیگر اشخاص مردم برتر آید بمنزلت و بر ایشان سالار شود و میانجی او دیگر اشخاص
از آن فضیلت الهی که بدو رسیده باشد بهره یابد چنانکه از جمله عالم جسمی بهره از بهرهای او نعامه از فواید عالم علوی
مخصوص شد و آن فایده روح نامی بود که اندر جسم آمد و بدان فایده آن جزو جسم از اجزای عالم برتر آمد بشرف و بر ایشان
سالار گشت و آن نباتست که از طبایع شریفترست و مر او همی سالاری کند بگردانیدن حال او در جذب طاقت خویش که یافتست
از عالم علوی و دیگر اجزای طبایع بمیانجی این اجزا که مر این روح را با غاز بودش نیز بهره یافتند از آن لطایف و فواید
بهره یافتند و همی یابند پس گوییم که آن شخص از اشخاص مردم بفضیلت الهی خاص باید امام باشد مر خلق را و آن از این
عالم خاکی که مردمست بمنزلت نبات باشد از عالم بزرگ جسمی و آن فضیلت مر او را روحی باشد الهی تایید که
دیگر مردمان از آن روح بی نصیب باشند و امید در مثال درختی باشد که بار او حکمت باشد و هر چند که این کس بر زمین باشد
تایید آسمانی بدو پیوسته باشد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمة طیبة کشجرة

طیبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ربها ویضرب الله
الامثال للناس لعلهم یتذکرون فی الحیوة الدنیا والآخرة پس خردمند آنکه مر این
آیت را تامل کند و مر این خبر الهی شنود و تدبر کند تا مر این درخت را بشناسد و از میوه او بخورد که هر که از مردم بدین درخت
پیوسته شود از آن روح بهره یابد چنانکه هر جزوی که از طبایع بدرخت ظاهر که او روح نامیست پیوسته شود از روح
نما بهره یابد و گوییم که بها و جمال این درخت که اندر عالم نوع مردم پدید آید نفسانی باشد نه جسمانی از بهر آنکه عالم او
زنده و سخنگویست که مردمست چنانکه بها و جمال نبات ظاهر جسمانیست نه نفسانی از بهر آنکه عالم نبات مواتست نه
زنده است و نه سخنگویست و هر که از این درخت دور شود از روح او فایده نجوید مر آن زندگی را نیابد چنانکه از جزو
از طبایع بدرخت ظاهر نپیوندد روح نما را نیابد و تاویل قول خدای تعالی اینست اندر این آیه که همی گوید اندر حدیث
ابراهیم قوله تعالی واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما قال
ومن ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین و نبات این نبات اندر عالم کهین واجب آید از آنکه بر مثال
ثبات نبات ظاهر اندر عالم مهین پس از آن واجب آید که شخصی دیگر نیز بفضیلتی مخصوص شود از فضایل الهی برتر
از آن فضیلت که آن شخص نخستین بدان مخصوص شده باشد که او از عالم نوع مردم بمنزلت نبات باشد از عالم جسم
و آن فضیلت مر او را از تایید الهی نیز روحی باشد که او بدان زنده باشد زندگی که آن نه مر اشخاص را باشد که
گفتیم که او بمنزلت نبات باشد از عالم مردم و نه مر دیگر مردم را باشد که ایشان بمنزلت طبایع باشند از عالم خرد
و هر که از عالم مردم بدین حیوان که مر او را این روح الهی باشد پیوسته شود روح حسی را بیابد و واجب آید از مردم
بدین شخص که مر او را اندر عالم مردم منزلت حیوانی باشد جز نباتی پیوسته نشوند که بدان شخص که مر او را منزلت نباتی
بود پیوسته باشند همچنانکه هر چه از طبایع بنبات پیوسته نشود بحیوانی نرسد از آن بود که هر پیغمبری که پس پیغمبری

بباید نخست مر او را اقرار فرمود کردن بدان پیغمبر پس آنگاه مر او را بزرگ رفت و آن مثال اندر آفرینش نوشته است
بخط الهی و مرانجیل از خدای تعالی که او مثل زده است اندر کتاب خویش که آبادانی عالم بگشاد و رزی اندر است و
گفت که مر گوشت آن گاو را بکشته بر زنند تا زنده شود که خدای مردگان را چنین زنده کند و چنین مر شما را نشانهای
خویش بنماید مگر شما دانید بدین آیه قوله فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ
لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ و این نوع حیوان لازم آید که نبات عالم مردم است باشد زایش نفسانی چنانکه نوع حیوان
نبات عالم جسم است زایش جسمانی و پس از آن واجب آید گواهی آفرینش که شخصی دیگر باشد از مردم که به فضیلت
مخصوص شود از فضایل الهی برتر از این هر دو فضیلت که پیش از این گفتیم و آن شخص سیم از جملگی عالم مردم منزلت
مردم باشد از عالم جسم و آن شخص منزلت مردم باشد از نوع عالم مردم چنانکه مردم نوع سیم است از موالید عالم جسم
پس شخص ناطق بحقیقت باشد از بهر آنکه ناطق باشد از عالم ناطق کسان نوع مردم است و او بر عالم سخنگوی پادشا
شود بشخص خویش چنانکه مردم بر عالم جسم پادشا شده است بنوع خویش و مر این یکتن را اندر جملگی مردم منزلت خدای
باشد بحق و گفتار او گفته خدای باشد و کرده او کرده خدای باشد و آفرینش بر درستی این سخن گواست از بهر
آنکه چون از عالم جسم سیوم بنده که آن مردم است که بر عالم جسم پادشاست و بر این عالم محل خدای یافته است بدانچه
مر او را بر ملک خویش گرفت بدین فضیلت کز عالم علوی بدان پیوسته است و آن فضیلت مر او را روح ناطقه است
و دیگر جانوران که فرود از اویند مر او را کردن داده اند لازم آید کز عالم سخنگوی که آن مردم است سیوم شخص که او
ناطق باشد از عالم ناطق پادشاه و حاکم باشد بذات خویش از بهر آنکه پادشاه است بر عالمیکه آن عالم بر عالم
جسم پادشاه است و پادشاه و حاکم خداست یکی عالم لطیف و دیگر عالم کثیف و عالم لطیف مردم است و عالم
کثیف عالم جسم است و پیغمبر که مر او را محل خداست پادشاه دو عالم است بنسبتی که تصرف پیغمبران اندر مردم

همان تصرف است که مردم را اندر عالم است از فروختن و خریدن و بخشیدن و مر آن فضیلت الهی که بدان شخص سیوم بزرگ
روحی باشد شریفتر از ارواح جملگی و نام آن روح روح الامین است که خداوند او بر آن سید عالم این خداوند است
و خلق مر او را شرف آن روح کردن داده است چنانکه دیگر جانوران که روح ناطقه ندارند مر خداوند روح ناطقه را که
مردم است کردن داده اند و انجال اندر مردم از پیغمبر خدای تعالی که ایشان ناطقان بحقند ظاهر است از بهر آنکه
سخن و فرمان ایشان اندر عالم خورد و سخنگوی که آن مردم است سخن و فرمان خداست چنانکه خدای تعالی فرماید رسول
صلی الله علیه و آله را که بگوی مردمان را که من پیغمبر خدایم سوی شما همه مردمان بدین آیه قوله تعالی قُلْ يَا أَيُّهَا النَّا
سُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا یعنی تو بگوی که گفتار تو گفتار من است و دیگر جای گفت اندر سوی درستی آنکه فرمان رسول
صلی الله علیه و آله فرمان خدایست بدین آیه وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا
و دیگر جای گفت هر که مر رسول را طاعت دارد مر خدای را طاعت داشته باشد بدین آیه قوله مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ
فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ پس گوئیم که رسول خدای از عالم مردم منزلت مردم باشد از عالم جسم و مر او را روحی باشد تاییدی علی
که هر که از مردم مر او را طاعت دارد از آن روح بهره یابد و بدان زنده شود و آن زندگی مر او را ابدی باشد که بیاید
سوی غرض خدای اندر آفرینش عالم و مردم و دلیل بر درستی این قول که گفتیم اندر رسول از خدای بدان مخصوص است روح
قول خدایست که همیگوید قوله تعالی وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ
وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ
صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ و آفرینش گواست و آفرینش گواست بر آنکه این قول اقرار کرده است از بهر آنکه نبات بر طبایع پادشاهی
بروح نمایفت و حیوان بر نبات پادشاهی بروح حسی یافت و مردم بر نبات و حیوان و طبایع پادشاهی بروح ناطقه
یافت و چون این ترتیب اندر آفرینش ظاهر است لازم آید که آن کس که بر مردم پادشاهی یابد چنانکه پیغمبران

علیهم السلام پیوسته‌اند بروح الهی باید که از روح بروح ناطقه و روح حسی و روح نامی مر مردم را بود و اندر نوع مردم نیست که مر این
ترتیب را بی تعلیم الهی بداند و اما دلیل بر آنکه مردمان نیز بروح الهی که آن شخص پیغمبر علیه السلام است زنده شوند
چون مر او را طاعت دارند قول خدایست که همی گوید یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله وللرسول اذا
دعاکم لما یحییکم و پوشیده نیست که طاعت حیوان مر مردم را تسخیر الهیست تا همی توانند که از طاعت مردم بیرون
آیند پیدا آمده است که شخص پیغمبر از عالم نوع مردم بمحل نوع مردم است از جملگی عالم جسم اگر کسی گوید از مردمان بسیارند
که مر پیغمبر را طاعت نداشته‌اند گوییم که از نبات و حیوان نیز بسیار است که بمردم همان نرسیده است و لیکن از
جانوران گزنده مر مردمان گریخته‌اند معزول مانده و مخذول گشته و آن نباتها که بجایهای دور رسته‌اند از مسکنهای مردم و مر آن گریخته
معزول و مقهور باشند نه از بهر آنکه گریختن و معزولی ایشان هم از ضعف است و عاجز مطیع باشد قاهر مطاع و مر آن گریخته
نخجیر بکوه بر گریخته است قدرت و قوت و تسلط مردم از او بر نخواسته است نه در حق ترکه نرسیده است تا مردم آنرا توانست
نگشتن از یک مردم پرورش شده است پس آنکه مردمان که همی کافر بری که ایشان مطیع پیغمبران نیستند چون از متعاد
کردن با اتباع پیغمبران عاجزند ایشان مطیعند و نه هر که نماز همی کند او را قوت پیغمبر نیست و مر آن برای ایشان
مهتری اند چنانکه هر چند که گوسفند همی بار نکشد یا گاو همی کشاورزی نکند زیر طاعت مردمست همچو اشتر بارکش و گاو
کشاورز که حکم مردم بر آن رواست پس همچنین حکم پیغمبران علیهم السلام بر نماز ناکنان و هر آن خلق رواست و
ایشان نیز مطیعند پس ثابت کردیم از ترتیب آفرینش مر امامت را و وصایت را و نبوت را و بیان کردیم که مر پیغمبر را علیهم
السلام داده است و بزبان ایشان سخن گفته است و هست ایشان مر دشمنان خویش را از خلق بخشنودی ایزد از ایشان
از خلق خوشنود شده است و بخشم ایشان بر خلق خشم گرفت خدای تعالی بیش از این چه باشد مر مرد مراد و بمعنی همی گوید ایزد
تعالی قوله وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله وهو الحکیم العلیم بیان آنچه در دعوت هادی

مراد او باشد چنانکه مردم پادشاهی بر نبات و حیوان و طبایع بر روح یافته است که آن روح باز روح صحیح و روح نامی

حجتان

امامان حق علیهم السلام مر رسول را صلی الله علیه و آله لاحق گفتند و اهل دعوت میان ایشان پرستند و حجتانند اندر نسب خویش مر
داعیه السلام ناطق یا دگر گرد بی آنکه معنی آن پدید آمد و یاد کردیم اندر معقول پس همچنانکه اندر عالم جسم نخست نبات است
وانگه حیوانست و آنگه مردمست و جسم مردم نخست نباتی پدید آید آنگه حیوانی بدو رسد آنگه نهایت اندر او پدید آید اندر عالم
دین مر مردم نخست باید که مر امام را بشناسد که او بمنزلت نباتست آنگاه از او بشناخت منزلت وصی رسد که مر او را منزلت
حیوانست اندر عالم دین آنگاه از او بشناخت ناطق رسد که مر او را منزلت مردمست اندر عالم دین این ترتیبی است بر
مقتضای آفرینش که بنیاد دین بر آنست اما سخن اندر بر تا خواستن زایش یا اشخاص میان بر خواستن پس از پدید آمدن
این سه مرتبت اندر عالم مردم چنانکه پدید آمدن انواع بر خواست پدید آمدن سه نوع مولود از نبات و حیوان و مردم
آنست که گوییم مر این عالم خورد را که مردمست بظهور او ظهور انواع بر خواسته است و دو قوتست چنانکه پیش از این گفتیم یکی عملی
و دیگر علمی و مر نفس مردم را از بهر کار بستن این دو قوت آلتست بدو گونه یکی حواس ظاهر که بدان مر محسوسات را اندر
یابد و دیگر حواس باطن که بدان معقولات را اندر یابد پس واجب آید که بدلالت ترتیب آفرینش عالم کبیر در نفس مردم که ظهور این
اشخاص کرده که بفضایل الهی مخصوص شوند اندر این عالم بر دو مرتبت باشند یکی عملی با کفاره و یکی علمی با نجام او صیاء و
ائمه باشند خلفه دو ذان تاویل با خرد و ناطقان و باید که این اشخاص گزیده از هر مرتبتی شش باشند هم از مرتبت نباتی
و هم از مرتبت حیوانی و هم از مرتبت ناطقی اندر این عالم مردم و این اشخاص از یک نسبت باشند اندر عالم مردم چنانکه
نبات و حیوان و مردم اندر عالم حسی از یک موالید و تمام شدن انبعاد از این اشخاص پدید آمدن آن شخص از
عالم که غرض عالم از آن شخص او هست و ششم این گزیدگان از مرتبت نطق که همی از عالم خرد ناطقی پدید آید محمد
مصطفی است صلی الله علیه و آله که خدای تعالی مر نبوت را بدو مهر کرده است بدین آیت که گفت قوله ما کان محمد ابا
احد من رجالکم ولکن رسول الله وخاتم النبیین وکان الله بکل شیء علیما

باشند م

و اندر تأویل این آیه گوییم که مردان عالم کهین که مردمست پیغمبرانند که مصلحت خلق اندر قیام ایشانست بکار خلق چنانکه مصلحت
زنان اندر قیام مردانست بکار ایشان چنانکه خدای تعالی همی گوید الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ
عَلَىٰ بَعْضٍ و تأویل این آیه تفضیل پیغمبران همی خواهد بر امت که ایشان علیهم السلام مردان امتند چنانکه جای دیگر
همی گوید قوله وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ
عَلَى الْعَالَمِينَ و مر رسول را علیه السلام بکار امت فرمود ایستادن بدین آیه قوله يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنذِرْ
چنانکه مردان ایستند بکار زنان و اگر آنچه مرد را بر زن پادشاهیست مرد از زن فاضلترست بقول خدای تعالی مر آنچه
زن از مرد کمترست بفضل مرد بر او پادشاهست جز آنکس که او از خدای تعالی بر خلق پادشا شود چنانکه محمد مصطفی صلی الله علیه و آله
پادشاه شده است فاضلتر از همه خلقست و چرا روا نباشد که همه خلق که امت او اند بجملگی بمنزلت زنی باشند و او کز خدای تعالی
بر ایشان بفضیلت مرد ایشان باشد و چون درست کردیم که پیغمبران علیهم السلام از جملگی مردم بمنزلت مردانند و
پیغمبران همه فرزندان یک نسبند چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَ
آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ گوییم که تأویل قول خدای
که گفت محمد پدر کسی نیست از مردان شما آنست که همی گوید پس از او پیغمبری نخواهد بودن با آنکه پیغمبر مردی باشد از
مردان عالم نوع مردم و این قول دلیلست بر ختم نبوت بدو صلی الله علیه و آله و لیکن مر رموزات را بر عقب این قول
تصریح بگفت وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ و مر آن رمز پوشیده را آشکار کرد و مؤکد گردانید و مر این
تأویل که مر این آیه را بجز خداوند حق علیه السلام نگفتیم ظاهر شد که پیغمبران مردان جهانند و از عالم نوع مردم بمنزلت
مردمند از عالم جسم و بنظر بعضی از این تأویل ظاهر شد که اوصیاء پیغمبران علیهم السلام بمنزلت حیوانند
و امامان حق از فرزندان ایشان علیهم السلام بمنزلت نباتند از این عالم که همی گوییم چنانکه پیش از این گفتیم این

دادیم و گوییم که بر سری شدن این شش دور پس شدن این صنعت باشد بگواهی آفرینش و مشیت خدای راست بر جهال
چنانکه همی گوید قوله ذلک فضل الله یؤتیه آنگاه گوییم که این شش گزیده خدای تعالی بودند چون آدم و نوح و ابراهیم
و ایشان پیش از آن آمدند از خداوندان ادوار عملی چنانکه اندر این عالم عمل بر علم مقدمست و پس از آن سه علمی بودند
چون موسی و عیسی و محمد صلوات الله علیه و آله اجمعین و خداوندان ادوار علمی آل ابراهیم بودند که نوشته الهی را از آفرینش
برخواندند و حکمت اندر صنعت بشناختند و غرض صانع از آن بدانستند و ملک و جهان مر ایشان را حاصل شد بحکم
هم بر عالم سفلی پادشا شدند و هم بر عالم علوی که آن مردمست و ملک خدای تعالی اینست و ما را جز این دو عالم که زیر فرمان
ایشانست چیزی دیگر معلوم نیست و جهال و مدبران عالم جهل مر فضل ایشان را منکرند چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ [الله] مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ
آتَيْنَاهُم مُّلْكًا عَظِيمًا بدانکه این آیه همی گوید ملک عظیم کتاب و حکمتست و آن مر آل ابراهیم راست علیه السلام
و تفسیر و معنی حکمت عملی باشد بعلم پس هر که مر عمل شریعت را بعلم کار کنند استاد بآل ابراهیم پیوستست و مر او را از
آن ملک عظیم که مر ایشان راست نصیب است و کتاب که خدای همی گوید اندر این آیه که مر آل ابراهیم را دادیم
تأییدست که بدان مر این کتاب الهی را که آفرینش عالمست برخوانند و غرض صانع از او بشناسند پس گوییم که حاصل
شدن غرض صانع عالم از این صنعت بر حکمت باز خوانده و بر شخص محمدی صلی الله علیه و آله منتظرست که حکمت از
فرزندان ابراهیم اندر عالم خاص گشت اعنی اندر این عالم همی گوید تا از این عالم که او دور خصیت اندر حدوث
مر پرهیزکاران را از الحکمت برهانند و مر ستمکاران را اندر او دست باز دارند تا بعذاب جاویدی رسند پس از برجوابش
این صنعت چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا و دلیل بر درستی
این تأویل که گفتیم پرهیزکاران از این عالم برهند و ستمکاران اندر اینجا بمانند قول خدایست که پیش از این همی گوید

خورند اندر طعامها و شرابها حال دوزخیان هم این است با آنکه دوزخ حقیقی نه آن دلی تابت بدان عالم آنگاه گوییم همه مردم
اندر این عالم بسته‌اند و همه با آغاز کار خویش مر عالم علوی را همچنین فراخ و دراز و برحد با تصور کنند از درختان و میوه و جز آن و گویند
انجا خوردنیها و مباشرتها و جز آن است پس مر آن عالم را همی تصور کنند که نیز اندر میان آتش است و آنجا طعامها و شرابها
است با آتش آمیخته و هر که چنین تصور کند بحقیقت نرسیده باشد و از دوزخ نرسته باشد و هر که آن عالم را چنانکه تصور کند و
هر اندکه آن نفس مجرد است که بازگشت نفوس مر است از این عالم و تصور کردن مر دیگر عالم را همچنین نرسته باشد و آن
پرسیدگان باشند و ستمکاران که از فرمان حکما روی بگردانند اندر تصور کردن مر آن عالم را همچنین در این عالم بمانند و
تصور عالم علوی نرسند و چنان باشد که اندر این عالم مانده باشند و چون گمان برند که آن عالم همچنین اندر میان آتش است ایشان
میان دوزخ باشند و دوزخ را که دیده باشند و آن را حسی جویند این تاویلی روشن است مر این آیه را و چون درست کردیم که مردم آن است
آنکه حسی بر عالم سفلی و علوی پادشاه شود و این آن مرتبه است که بفضل از خدای تعالی مخصوص است از بهر آنکه هر چه معلوم است
زیر عقلست و هر چه زیر عقل است عاقل که ثابت عقل است بدو برسد پیدا شد که نیز ثوابی نیست از این برتر و ثواب
بزرگی است جز این جوهر که او از عقل مستفید است و آن نفس ناطقه است که مر او را قوت عاقله است و پادشاهی یافتن بر
جوهر که مر او را قوتهای علم و عمل است بر عالم سفلی گواه است بر آنکه اگر او مر این هر دو قوت خویش را اندر طاعت صانع
خویش کار بندد بر عالم علوی نیز پادشاهی یابد باز ماندن مردم از رسیدن بدین ثواب پس از آنکه رسیدن
او بدان ممکن است مر او را عقاب است از بهر آنکه حسرت عقوبتی عظیم است و مردم را حسرت بر چیزی باشد که و تقصیر
گر او آید که از او بگذرد از حسرت او بدان نرسد بغفلت خویش و این حسرت مر مردم را پس از بیدار شدن حاصل آید
و چیزی که از ستمکاری پیش از آن غافل بوده باشد و چون بیدار شود پشیمان گذشته باشد چنین که امروز مر مردم را ممکنست
که بکوشند بطاعت خدای و طلب علم تا بدان بر عالم لطیف پادشاه شوند و آن عمل باشد که کنند بعلم با آنچه مر او را

قوله وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا همیگوید نیست از شما کسی که او بدوزخ نیاید و این
بر خدای واجب و حتم مقضی کاری باشد که آن جز چنان نباشد که تقدیر بر آن رفته باشد و از آن بگردد و خردمندان
دانند که مر محمد مصطفی را صلی الله علیه و آله با منزلت مقام محمود و عطای حوض کوثر و شفاعت اندر امت بدوزخ بردن
کاری نیست که از آن بگریزد بلکه کاری منکر و محال است بلکه خدای تعالی مر گروهان خویش را که محمد مصطفی صلی الله علیه و آله
مقدم ایشان است از دوزخ دور داشتن وعده کرده است چنانکه آواز آتش نیز نشنوند قوله إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ
مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ
خَالِدُونَ و لیکن با گریست مردم را اندر این عالم آوردن و موجود کردن تا از اینجای بعالم علوی رسند و
برهان عقلی بر درستی این قول قائم است از بهر آنکه از حکمت صانع حکیم مر عقلا را شکی نیست که روا نباشد که صانع حکیم کاری
بکند بوجهی که مر آنکار را بوجهی آسانتر از آن نشاید کردن و چون همی بینیم که صانع مر نفس مردم را از راه حسد و حواس
ظاهر همی شناخت معقولات ساند همی دانیم که مر این صنع را جز این بکرد و جهی نیست آسانتر از این و تا کرد چنین بایک
است همی باشد و نیز همی بینیم عیان که اشخاص مردم نفوس خویش اندر این عالم از یکدیگر همی رسانید پس این حال دلیلست
بر آنکه هر فردی کم اندر این عالم نخواهد بودن تا بنکام بر جوستن این صنعت بجملگی اندر آن که جهت مردم اولی بود دانست که
معرفت و چاره نبود دانست بحکم این برهان که نمودیم از آنکه مر همه نیکان و بدان را اندر این عالم که بحد قوت رسیده بود
بایست آوردن و مر حکمت را جز این روی نبود دانست و این حتم مقضی بوده است که جز چنین نشایست اما تاویل این قول که
همی گوید چون همه را بدوزخ آورده باشیم آنگاه مر پرهیزگاران را برهانیم و ستمکاران را اندر دوزخ زشت باز داریم آنست که
گوییم که این عالم بکلیت خویش با جملگی خلق اندر میان آتش است از آنکه آتش اثیر و افلاک همه طعامها و شرابهای عالم
آنچه است نیستی اگر قوت آتش مر آب بر و نشود آب همی سنگ گردد و یخ بستن پس پیداست که خلق همی آتش

بران آن حاصل است از حواس ظاهر و باطن و بیشتر از خلق از این مهم غافلند تا چون فردا مر ایشان را از آن چیزها که امروز
همی شنوند معاینه شود حسرت خورند بدانچه آنگاه دانسته باشند که آن تحصیل علم و عمل از دست ایشان بشده باشد و دلیل
بر درستی این قول آنست که خدای تعالی مر روز عقوبت را روز حسرت گفت بدین آیه وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ
إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ و شکی نیست اندر آنکه این روز قیامت باشد و لیکن روز حسرت
باشد مر دوزخیان را نه مر بهشتیان را پس پیدا آمد بحکم این آیه که معنی حسرت عقوبت است و دیگر جای گفت قوله كَذَٰلِكَ
يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ و مر روز ثواب بهشتیان را روز حسرت
نگفت هر چند هر دو گروه اندر یک روز باشند از بهر آنکه آنچه بر ایشان واجب بود از طاعت خدای از ایشان اندر گذشته
باشد پس هر که از طاعت خدای بدین دو قوت عالمه و عامله خویش بکوشد او مانند نفس کلی شود بطاعت خویش از بهر
آنکه همچو نفس کلی کار بدانش کرده باشد و هر که مانند کل خویش شود بنفس کلی پیوندد و هر دو عالم پادشاه شود از بهر آنکه مر دو
عالم زیر علت چنانکه گفتیم و اگر خواستمی بر وجوب ثواب و عقاب دلیل عقلی بیشتر نمودمی و لیکن شرط ما اندر ابتدای این
کتاب آن بود که آنچه گوییم بقولی کوتاه گوییم و پیدا کنیم که مردم از کجا همی آید و کجا همی شود و چون معلوم است بدانچه
زاینده و میرنده است که بر مثال مسافر است زاد او اندر این سفر چیست و ما بیان کردیم که مردم جوهریست لطیف و دراک
علت و مرجع او را پیش از آنکه اندر عالم جسم آید حالی نیست از احوال البته و مر او را امکان نیست البته بلکه حضور
آن از نفس کلیست که از امکان چیزهاست و لیکن شاید گفتن مر تقریب علم را نفس جز بدان که مردم پیش از آنکه اندر
این عالم آمد اندر ذات نفس کلیست بی هیچ صورتی و حالی چنانکه فرزندان اندر نفس پدر و مادر خویش پوشیده بی هیچ حال
و صورتی و مردم از راه این عالم همی بعالم نفسانی شود و اندر این عالم مر او را از بهر پذیرفتن صورت علمی آمدن بایدان
صورت مر نفسهای عالم نفسانی را بباید و بدان روی که آنچه مر او را صورتی و حالی نباشد و معدوم باشد اگر گوییم نفس

مردم بجود و قدرت موجد حق سبحانه از عدم سوی وجود شود نیز روا باشد و گوییم که اندر این عالم نه موجود است و نه معدوم
است بلکه آنچه وجود او بزبان خاص کرد آن اکنون است متعلق است نشاید همی گفتن که پیش از این عالم است بلکه نشاید گفت که
او نیست باشد بلکه هستی آنکه بود باشد اندر گذشته باشد و نیز نشاید گفتن که اندر این عالم پس از این نیست بلکه شاید گفتن که باشد
و بودنی اندر حد امکان باشد نه اندر مقصود و چون بجای حال اخیست حال موجود است عالم هم اینست پس پیدا شد که مردم اندر این عالم
نه موجود است و نه معدوم و بر سفر است بدانچه از عدم سوی وجود شود و زاد او اندر این سفر علمست و مر او را این زاد از بهر
انجیدنی و خوردنی تا بدان قوی شود و بحضرت صانع عالم برسد و ثواب مردم مر او را وجود حقیقی او است و وجود حسی او
او است اندر نعمت بی هیچ شدنی که آن مر او را سوی وجود بازگشتن است شود بحق و ابدی باشد و عقاب مر مردم را
وجود است نه حقیقت و وجود نه حقیقت مر مردم حصول او است نه اندر نعمت بلکه بجوهر باقیست بدانچه نعمت نرسد حال بی نعمت
مر او را سوی عدم بازگشتن تا ابد الابد اندر میان وجود و عدم بماند و آن مر او را عقوبت باشد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ و هم این حال مر معنی را نیست که هر که بیمار باشد موجود باشد و لیکن
در درد و رنج مر او را همی سوی عدم بازگشتن تا مر آن سبب علت است که هستی چندین ظاهر کردیم که عذاب چیزی نیست مگر گشتن مر جوهر را
از وجود سوی عدم و معدوم چیزی نیست که اشارت پذیرد از بهر آنکه مر او را حالی نیست بدانچه مر او را ذاتی نیست و ناذات
نباشد حال نباشد و این از بهر آن گفتیم تا کسی ظن نیفتد که معدوم اندر تعاقبه موجود است و لازمست که حال معدوم
نفسه حال موجود باشد که این ظن محال باشد از بهر آنکه نیکو حال و محال هر دو موجودند و حال هر معنی را موجود باشد
معدوم حسی نیست تا مر او را حالی باشد و عذاب موجود راست از رنج آن رنج که معنی این قول که گوییم رنج یا درد یا عقوبت
یا خبر آنست که آن بازبرنده باشد مر آن موجود را سوی نه وجود تا بدانسبب بد و عذاب رسد و اندر میان عدم و وجود معذب
باشد چنانکه خدای تعالی همی گوید اندر صفت دوزخی بدین آیت قوله وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى الَّذِي يَصْلَى النَّارَ

النار الکبری ثم لا یموت فیها و لا یحیی تفصیل اندر این کتاب آنچه بآغاز ضمان کردیم بر حسب طاقت خویش آنچه از این گفتها
حق و صدق است بجود خداوند زمان ما است و آنچه معلول یا تقصیر است بحکم ضعیفی و بندگی ما است و غرض ما از آنچه گفتیم
بیدار کردن است نخست مر نفس خویش را آنگاه مر بعض دوستان و مؤمنان را بر شناخت خدای بدلالت آفریدهای او و راه نمودن
سوی طاعت خدای و رسول او بعلم و عمل که بدین دو است مر مردم را رسیدن بنعمت ابدی
و برستن از عذاب سرمدی والله اعلم بالصواب و الیه المرجع
وله الحمد تمت الکتاب بعون الملک الوهاب فی سحر
لیلة ثالث عشر من ربیع الاول ۱۳۳۲
و انا الجانی علی بن محمد [illegible]

تمت المقابلة ۲ صفر ۱۳۳۸ غفر لها

[illegible] مقابله شد [illegible] ربیع [illegible] ۱۳۳۹

